Zur Sache des Denkens



في الشيء الذي يخصّ التفكير

مارتن هيدغر

ترجمة وتعليق : وعد الرحية

التكوين

في الشيء الذي
يخصّ التفكير

مارتن هيدغر

في الشيء الذي يخصّ التفكير

ترجمة وتعليق وعد الرحية



الطبعة الأولى 2018

هاتف: 00963 112236468
فاكس: 00963 112257677
ص. ب: 11418، دمشق ـ سوريا
taakwen@yahoo.com

مقدمة

تتطلب المحاضرة التالية استهلالاً مختصراً:

لو شاهدنا الآن لوحتين أصليتين لپَول كلي أنجزهما في العام الذي مات فيه، الأولى: بالألوان المائية (المقدّسون من نافذة). والثانية: مزج الألوان بالخيش (الموت والنار)، ورغبنا بعد ذلك أن نبقى أمام اللوحتين مُدَّة طويلة من الوقت، ورغبنا أيضاً بالتخلّي عن كل مطلبٍ للوضوحِ المباشر.

ولو أمكن الآن أن يُلقى علينا، وحتى من قبل الشاعر جورج تراكل نفسه، شعره (اللحن السباعي للموت)، ومن ثم رغبنا غالباً بأن نستمع إليه، وتخلينا عن كُلُّ مطلب للوضوح المباشر.

ولو أن فرنر هايزنبرغ الآن يقدم جزءاً من أفكاره في الفيزياء النظرية، والتي تسير في معادلة الكون التي تم البحث عنها من قبله، ويتمكن اثنان أو ثلاثة من المستمعين من متابعته، ومن دون أي معارضة للحديث نتخلى نحن عن كل مطلب للوضوح المباشر.

ليس الأمر كذلك مع التفكير الذي يُدعى الفلسفة، إذ ينبغي لهذا التفكير أن يعرض حكمة عالمية، عندما لا يكون ثمّة توجيه نحو الحياة الهائلة. ولكن يمكن لمثل هذا التفكير اليوم أن يكون في وضع يروم فيه التأملات التي نأت بعيداً عن حكمة الحياة النافعة. ويمكن

لتفكير ما، والذي يتعين أن يُتأمل بذاته، والذي يأخذ منه ما يسمى فن الرسم والشعر والفيزياء الرياضية تعريفاتها، أن يصبح ضرورياً. وهنا أيضاً يتوجب علينا بعد ذلك أن نترك المطلب للوضوح المباشر. ولكن يتعين علينا رغم ذلك أن نستمع، لأنه يحدث أن نفكر في الشيء الدارج والمعتاد.

لا يجوز لأحد أن يتفاجأ من جراء ذلك، ولا أن يستغرب عندما يكره غالبية المستمعين المحاضرة. ولا نعرف فيما إذا البعض الآن أو فيما بعد يحققون مزيداً من التمعن. ويحق للبعض أن يقول عن المحاولة : إنّها تفكر في الوجود دون الرجوع إلى تعليل للوجود عن طريق الموجود. إن المحاولة للتفكير في الوجود من دون الموجود ستكون ضرورية، لأن أي شيء آخر خلاقاً لذلك، يبدو لي، أنه لا يحقق إمكانية أخرى لتمعن وجود ما يحيط اليوم بالكرة الأرضية في خاصيته، وكذلك لتحديد علاقة الإنسان بما سُمي حتى الآن "وجود" Sein. يمكن أن نعطي تنبيهاً لأجل الاستماع: بأن لا نصغي لسلسة من الجمل الخبرية، بل نتبع حركة الظاهرة.

الفصل الأول

الزمان والوجود

ما الذي يعطينا الحافزَ لنعرّف "الزمان والوجود" مع بعضهما البعض؟. إن الوجودَ يعني منذُ التفكير الأوربي المبكر الشيء نفسه الذي يعنيه الحاضر[1]. من الحاضر، والحضور يتحدث الزمنُ الحاضر[2]. ويبني هذا الزمنُ الحاضرُ بحسب التصور الدارج مع الماضي والمستقبل خصيصةَ الزمان[3]. وعليه، فإن الوجود يُحدّدُ بوصفه حضوراً[4]

(1) Anwesen يعلق مترجما هيدغر من الألمانية إلى الإنكليزية جون ماكوري وإدوارد روبنسون هامش (1) ص: 47 من الترجمة الإنكليزية: الاسم ουσια هو مشتق من أحد سنوخ الكلمات وقد استخدم في تصريف الفعل الشاذ ειναι (يوجد to be)؛ في التراث الأرسطاطالي تُرجم عادة بـ"جوهر substance"، بالرغم من أن مترجمي أفلاطون من المرجح أكثر أنهم كتبوا ماهية essence، وجود فعلي existence، أو موجود being. يقترح هيدغر أن ουσια يجب أن يكون مفكراً فيه بوصفه مرادفاً للاسم المشتق παρουσια (موجود حاضر being at، حضور presence). كما هو بين أن παρουσια يحوز مطابقة قريبة اشتقاقية من الكلمة الألمانية Anwesenheit (= حضور أو وجود) التي هي على نحو مشابه مشتقة من سنخ معنى الفعل يوجد to be (wesen) وداخله المكان والزمان (– an). ينبغي علينا بعامة أن نترجم Anwesenheit بـ"حضور" وصيغة اسم الفاعل anwesend بوصفه شكلاً ما من التعبير "have presence"، أي نال حضوراً. راجع ترجمتنا: هيدغر، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير ص: 37.

(2) Die Gegenwart

(3) Die Charakteristik der Zeit

(4) Anwesenheit

بوساطة الزمان. فأنْ يكون الأمرُ على هذا النحو، يكون كافياً لجعل التفكير في حالة قلق مستمر. ويتزايدُ هذا القلقْ حينما نصرُّ على إمعان النظر في الطريقة التي يوجد من خلالها تحديدٌ كهذا للوجود بوساطة الزمان.

على أي نحو؟ يُسأل: لماذا، وبأي طريقة ومن أين يتحدث في الوجودِ الشيء نفسه كما في الزمان ؟ إن كلَّ محاولةٍ للتفكير، بشكلٍ كافٍ، في العلاقة بين الوجود والزمان بمساعدة التصورات المعتادة والتقريبية عن الوجود والزمان، تقعُ على الفور في شَرَكٍ غير قابل أن يُنتزع لعلائق بالكاد هي مُتأملة.

إننا نُسمي الزمان عندما نقول: لكل شيء زمنه. يعني هذا: كل ما يكون، وكل موجودٍ يأتي ويذهب في عدِّ الزمان ويبقى زمناً أو مدةً زمنيةً خلال الزمن الملائم له. إنَّ لكل شيء زمنه. لكن، هل الوجود شيء؟ هل يكون الوجود هكذا كما بقية الموجودات في الزمان؟ أيكون الوجودُ بالعموم؟ لو أنه **يكون**[1] لتوجب علينا أن نقرّ به بوصفه شيئاً ما موجوداً، وبالتالي لتوجب علينا أن نجده بين بقية الموجودات من حيث هو موجود.

---

(1) إن الكلمات وجود Sein, einai أو كينونة أو جوهرesse يمكن فهمها ببساطة بوصفها التسمية المصدرية للكلمات ist, estin, est. ونحن نميز اليوم بشكل جلي على الأقل معنين لهذه الكلمات، ويتعين علينا بذلك أن نقرأها على الأقل في خطين متوازيين من طرق القراءة. تشير كلمة الوجود das Sein في المعنى الوجودي in der existentialen Bedeutung أو ما يعبر عنه بالكينونة إلى وجود الموضوع die Existenz eines Gegenstandes أو وجود الموجود eines Seinden في اليونانيةon ، إذن تشير إلى الواقع الفعلي الذي يلامس الموضوع كما في عبارة: يوجد إله Es gibt Gott. طريقة القراءة الثانية هي الخبرية أو الحملية ويشير الحديث عن الوجود Sein إلى الرابطة وبالتالي إلى الصفات التي تحمل على موضوع من الموضوعات كما في عبارة: الله [يكون] خير Gott ist gut . قارن، تاريخ الفلسفة. يرمين اشتكلر فايتهوفر، ص 161. المترجم

قاعة المحاضرات هذه [تكون]. قاعة المحاضرات [تكون] مُضاءة. إننا نقرُّ بقاعة المحاضرات المُضاءة بوصفها شيئاً ما موجوداً دون شرح إضافي أو دونما الحاجة إلى تمعن. لكن، أين نجد نحن في كل القاعة الـ"يكون"؟ إننا لا نجد الوجود في مكان ما بين الأشياء. لكل شيء زمنه، بيد أن الوجود ليس شيئاً، وهو لا يكون رغم أنه يبقى بوصفه ما يمتلك حضوراً، وبوصفه حاضراً عبر الزمان ومحدداً بوساطة الزمني[1].

إنَّ الذي يكون في الزمان وهو مقدّم في الزمان يحددُ بوساطة الزمان ويدعوه المرء الزمني. إننا نقول: إذا مات إنسان، وافتُقد من هذا المحل، من هنا وهناك، موجودٌ، نقول: إنه انقضى زمنه. يقصد بالزمني المنقضي (الزائل). مثل هذا الذي يمضي في مجرى الزمان. تعبر لغتنا بشكل أكثر دقة: مثل هذا الذي ينصرم بوساطة الزمان. حيث إنَّ الزمان نفسه ينقضي، لكن بأن الزمان ينقضي باستمرار، فهو يبقى بوصفه زماناً. "يبقى" يعني: غير- غائب، بل إنه حاضر. وبالتالي فإن الزمان يحددُ بوساطة الوجود. وبعد، كيف ينبغي أن يبقى الوجود محدداً بوساطة الزمان ؟ إنه من ديمومة انقضاء الزمان يتحدث الوجود، بالرغم من أننا لا نجد الزمان في مكان ما بوصفه شيئاً ما موجوداً كشيء "Ding".

إنَّ الوجود ليس شيئا. وبالتالي ليس شيئاً زمنياً، بيد أنه رغم ذلك يحددُ بوساطة الزمان بوصفه حضوراً.

---

(1) Das Zeitliche

إنَّ الزمان ليس شيئاً. وبالتالي ليس شيئاً موجوداً، بيد أنه يبقى في انقضائه ديمومةً دون أن يكون نفسه شيئاً زمنياً كما هو الموجود في الزمان. إن (الوجود والزمان) يتحددان بطريقة تبادلية. لكن ليس على نحو: بأن ذلك الوجود - يمتنع أن يقال بوصفه زمنياً، ولا هذا - الزمان- بوصفه موجوداً. حينما نفكر في هذا كله فإننا ندور في أقوال متناقضة. (بالنسبة لمثل هذه الحالات تعرف الفلسفةُ مخرجاً. إن المرء يترك التناقضات تحدث، وحتى أنه يزيد في حدتها ويحاول أن يوّحد المتناقضات المنفصلة عن بعضها البعض عبر هذا في وحدة جامعة شاملة. يسمي المرءُ هذه الطريقة جدلاً (ديالكتيك). هَب أن الأقوال المتناقضة عن الوجود والزمان قد ائْتَلَفَتْ في وحدة جامعة شاملة، فإن هذا قد يكون مخرجاً، أعني طريقا يبتعد عن الأشياء وعن الحالة؛ ذلك أنه لا يخوض في الوجود من حيث هو، ولا في الزمان من حيث هو، ولا حتى في العلاقة بينهما. ويمتنع السؤال هنا كليا فيما إذا الارتباط بين الوجود والزمان يُشكل علاقة بينهما تنتج هي من الجمع بين كليهما، وإذا الوجود والزمان يُسميان حالةً يتجلى منها سواء الوجود أو الزمان).

لكن، كيف ينبغي لنا أن نخوض في الحالة المُسماة بوساطة العنوانين (الوجود والزمان) و(الزمان والوجود)؟ الجواب: بطريقة نمعن فيها النظر بحذرٍ في الموضوعات المُسماة هنا. بحذرٍ، يعني هذا أولاً وقبل كل شيء: ألا نقتحم على عجلٍ الموضوعات بوساطة التصورات غير الممتحنة؛ بل بالأحرى نمعن فيها النظر بعناية.

لكن، هل يجوز لنا أن نحدد (الوجود) وكذلك (الزمان) بوصفهما شيئين (موضوعين) ؟ إنهما ليسا شيئين أو موضوعين عندما يعني

الشيء أو الموضوع شيئاً ما موجوداً. إن الكلمة شيء (موضوع)، ينبغي أن تعني لنا مثل هذا الذي يُعالج في معنى حاسم من حيث إنه يتحجب فيه شيءٌ ما لا يمكن الإغفال عنه.

نقول: وجود – موضوع – من المرجح أنه موضوع التفكير، وزمان – موضوع – من المرجح أنه موضوع التفكير، وذلك عندما يتحدث من جهة أخرى في الوجود بوصفه حضوراً الشيء نفسه كما في الزمان. إن العنوانين (الوجود والزمان)، (والزمان والوجود) يحددان العلاقة بين كلا الموضوعين، والحالة التي تربط بين الموضوعين، وتحكم العلاقة بينهما. إن تمعن هذا الوضع معهودٌ به إلى التفكير على افتراض أن يبقى هذا متأملاً ودائباً على موضوعه.

وجود – شيء، لكن ليس شيئاً موجوداً

زمان – شيء، لكن ليس شيئاً زمنياً.

نقول نحن عن الموجود: إنه يكون. وبالنظر إلى الموضوع "وجود" وكذلك بالنظر إلى الموضوع "زمان" نبقى نحن حذرين. إننا لا نقول: الوجود يكون، والزمان يكون، بل نقول: يوجد الوجود ويوجد الزمان.

قمنا أولا عبر هذا التحول فقط بتغيير استخدام اللغة. فبدلا من أن نقول: [هو] يكون نقول: يوجد "es gibt".

حتى نصل إلى ما بعد التعبير اللغوي ونرجع إلى الموضوع، يجب أن نبرهن كيف تُخبر هذه العبارة (يوجدes gibt). إن الطريق الموائم في هذا الاتجاه هو أن نوضح ما الذي يُعطى أو يُمنح في عبارة

(يوجد) وماذا يعني أن الوجود [هو] يوجد، وماذا يعني أن الزمان [هو] يوجد وبالتالي نحاول نحن أن نلقي نظرة أولية على وجود الوجود وعلى وجود الزمان، من حيث إن الوجود يوجد وإن الزمان يوجد. إذن نصبح نحن في هذه النظرة الأولية حذرين في معنى آخر، إننا نحاول أن نظهر هِبة [الهو] يوجد ونكتب الضمير هو بالرسم الكبير[1].

إننا نتمعن الوجود لنفكر فيه بذاته في صفته الخاصة، ومن ثم نتمعن الزمان لنفكر فيه في صفته الخاصة، ويجب عبر ذلك أن تظهر الطريقة: كيف يوجد الوجود وكيف يوجد الزمان. يتضح في هذا المنح "das Gaben" كيفية تحديد المنح بوصفه العلاقة المتوفرة بين كليهما.

يعني الوجود الذي يحدد بوساطته ذلك الموجود من حيث هو، الحاضر. ومن جهة التفكير في الحاضر يتجلى هذا الحاضر بوصفه ترك الحضور. إلا أنه يصح أن نفكر في ترك الحضور على نحو خاص

(1) Es يُعد هذا الضمير في اللغة الألمانية الضمير الشخصي المفرد الثالث المُحايد، على اعتبار أننا نميز ثلاثة أجناس Genera في قواعد اللغة الألمانية، مذكر ومؤنث ومحايد. لا بد من الإشارة إلى أن الفعل يوجد es gibt مركب من es والفعل geben أي يعطي. يفيد الفعل في هذا التركيب معنى الوجود فأقول مثلا Es gibt ein Buch يوجد كتاب. يُحاول هيدغر في هذا النص المُحافظة على معنى الفعل يعطي geben لُيفسر الوجود بوصفه عطاءً ومنحاً وهبةً كما سوف يظهر فيما بعد. ويجب أن ننتبه إلى أن جميع الأفعال في سياق الجملة في اللغة الألمانية تكتب بحرف صغير نحو sagen يقول، وتبعا لقواعد اللغة يمكن تحويل الفعل إلى اسم عن طريقة كتابة الحرف الأول من الكلمة كحرف كبير نحو Sagen القول، بهذا الاتجاه يكتب هيدغر Es gibt ويهدف من خلال كتابة Es gibt إلى التعبير عن كلمة الوجود. المترجم

من حيث أن الحاضر يُتاح. ترك الحضور يظهر في سمته الخاصة على أنه حضور إلى المنكشف. إن ترك الحاضر يعني: نزع التحجب، أعني استجلاب إلى العلن. يتحرك في عملية الكشف هذه منحٌ، أي ذلك الحاضر الذي يوجد في ترك الحاضر، أعني أن الوجود يَمنح[1].

إنَّ الموضوع (وجود) مفكراً فيه في خاصيته يحقق هذا: أنَّ تأملنا يتبع الإشارة المتجلية في ترك الحضور؛ إنها تبرهن على الكشف في ترك الحاضر. لكن انطلاقا من هذا يتحدث المنح، أعني الوجود. بيد أنه تبقى بالنسبة لنا كلمة المنح المشار إليها غامضة كلياً كما [الهو] الذي يُعطي أي يوجد. إن التفكير في الوجود بذاته في خاصيته يصرف النظر عن الوجود من حيث إنه تم تأويله، كما في كل الميتافيزيقا، فقط انطلاقاً من الموجود، ومُستقصى بالنسبة لهذا الموجود بوصفه أساسه ومبدأه.

إن التفكير في الوجود في خاصيته يستلزم مغادرة الوجود بوصفه مبدأ وأساس الموجود لصالح العطاء "المنح" المتحرك والمحتجب في الانكشاف، أعني لصالح الـ(يوجد Es gibt)، أي الوجود.

وعليه، فإن الوجود ينتمي بوصفه هبةً إلى الـ يوجد أو الوجود، وإلى العطاء، وهو لا يبتعد كونه هبة عن المنح. يُحوِّل الوجود هنا إلى حاضر. وبوصفه ترك للحاضر ينتمي إلى الكشف ويبقى محتفظا بهبته في المنح.

---

(1) يُحاول هيدغر كثيراً الابتعاد عن أفلاطون وعن مسار التاريخ الفلسفي بصفته استمراراً لفلسفة أفلاطون، وهو ينتقد هذا التاريخ، وهذا واضح في هذا المؤلف، إلا أن فكرة الوجود يمنح أو أنه عطاء تُذكّر بالأصل الأفلاطوني. فمثال الخير عند أفلاطون هو الذي يهب الموجودات وجودها، وهو الذي يمنح موضوعات العلم قيمتها العلمية والمعرفية. قارن، أفلاطون، المحاورات الكاملة، ص 313. المترجم

إن الوجود لا يكون، الوجود يوجد بوصفه انكشاف الحاضر. إن عبارة [يوجد الوجود] يمكن أن تتجلى على نحو خاص وبشكل أكثر وضوحاً بمجرد أن نحسم تفكيرنا بكلمة المنح المعنية هنا. مثل هذا يتحقق عبر ملاحظتنا لكثرة تحولات ما يسميه المرء على نحو غير محدد كفاية بالوجود وما يخطئ المرء في معرفة خاصيته أو صفته، طالما أنه يعتقد أن مفهوم الوجود هو المفهوم الأكثر فراغاً بين جميع المفاهيم الفارغة. إن هذا التصور أو الاعتقاد عن الوجود لم يتخل أيضاً من حيث المبدأ عن تصور الوجود بوصفه المجرد بإطلاق، بل عمد إلى تأكيده عندما تم تحويل المجرد بإطلاق إلى المشخص بإطلاق لحقيقة الروح المطلق، والذي تحقق في أكثر أشكال التفكير قوة في العصر الحديث، أعني "الديالكتيك الهيغلي" وتم تقديمه في مؤلفه عن علم المنطق. إن محاولة التمعن في تحولات الوجود الكثيرة تكتسب الدليل الأول وبنفس الوقت الذي يمهد الطريق لكي نفكر في الوجود في معنى الحاضر.

(أنا لا أقصد بالتفكير مجرد تكرار، وأن نفعل كما لو أنه يتم فهم الوجود بأنه الحاضر لذاته). وعليه، من أين يكون لدينا الحق في تحديد الوجود بوصفه حاضراً ؟ يأتي هذا السؤال متأخراً جداً. إذ إن هذه الصياغة للوجود تقررت منذ زمن بعيد دون مشاركتنا ودون أن يكون لنا فضل في ذلك. وبالتالي نكون نحن ملزمين بتحديد الوجود بوصفه حاضراً. لقد حاز هذا التحديد على إلزامه منذ بداية انكشاف الوجود بوصفه قابلاً للقول، أعني بوصفه معقولاً.

إنه ومنذ بداية التفكير الأوربي امتثل كل قول عن الوجود، وعن الـ "يكون" لتذكرة تحديد الوجود بوصفه حاضراً، وهو تحديد ملزم للتفكير. وهذا يصدق على التفكير الموجّه للتقنية الحديثة وللصناعة،

وبالطبع فقط في معنى من المعاني. فبعد أن تعمقت التقنية الحديثة ودبرت سيادتها على كل المعمورة؛ ليس في طواف الأجرام الصناعية ونتائجها غير المتوقعة، بل إن الوجود نفسه بوصفه حاضراً، في معنى البنية القابلة للحساب، يخاطب حالا وبنفس الطريقة كل سكان المعمورة دون أن يعرف سكان الجزء غير الأوربي من الأرض عن طبيعة الوجود، وحتى دون أن يتمكنوا من معرفة أصل تحديد الوجود أو أن يستطيعوا أن يعرفوا.

(واضح أنه يروق على الأقل للمُطوِّرين النشطين مثل هذه المعرفة التي تُقحم ما يسمى بلدان متأخرة في التطور في مجال الإصغاء إلى مطلب الوجود الذي يتحدث انطلاقا من خاصية التقنية الحديثة).

إننا لا ندرك الوجود كحاضر على الإطلاق فقط وأولا في عملية تذكر المرحلة المبكرة، حيث تم انجاز وصف لانكشاف الوجود عبر اليونان القديم. إننا ندرك الحاضر في كل تأملٍ بسيطٍ وكافٍ وبدون أحكام مسبقة، أعني في كل تأمل لوجود الموجود، وللموجود نفسه بوصفه في متناول اليد وتحت التصرف. سواء ما هو في متناول اليد أو تحت التصرف أو الموجود؛ فكلهما طرق الحاضر.

وبعد ذلك وفي أكثر المواقف حرجاً، يظهر لنا المدى البعيد للحاضر، عندما نتمعن بأن الغائب أيضاً ومباشرة يتحدد بوساطة حاضر يتصاعد في وضع رهيب.

غير أننا نستطيع أن نثبت تحولات الحاضر الكثيرة من خلال الإشارة إلى أن الحاضر تجلى بوصفه الواحد، الواحد الفريد المتحد، وبوصفه لوغوس، والجمع الحافظ للكل، وبوصفه فكرة، وجوهراً، وانركيا، وفعلاً ومبدأً ومناداً، وبوصفه موضعة

"Gegenständlichkeit"، وكـذلك بوصـفه قـانون الـتعين في معـنى: تعـين إرادة العقـل، وإرادة الحـب، وإرادة الـروح، وإرادة القـوة، وأخيراً بوصفه إرادة الإرادة في معنى العود الأبدي للشبيه. وعليـه، إن الإثبات التاريخي يوجد داخل التاريخ.

إن تطور ونمو تحولات الوجود الكثيرة تبدو أولا وقبل كـل شـيء كتاريخ للوجود. بيد أنه ليس للوجود تاريخ على نحـو كمـا لمدينـة أو لشعب. وبذا يكون واضحاً أن تاريخية تاريخ الوجود تتحدد انطلاقـا - وفقط - من كيفية حَدَث الوجود، وهذا يعني بحسب العرض الـسابق: انطلاقا من طريقة وجود الوجود. حيث إنه وفي بداية انكشاف الوجـود فُكر فيه كوجود ιεœνε؛ لكن ليس بوصفه الـ"يوجد". وبدلا مـن ذلـك يقول برمنيذس: "إذ إن الوجود يكون".

إن قول برمنيذس المشار إليه تم تدوينه في "رسـالة عـن الإنـسانية" قبل عام (1947) ص 23 (المجموعـة الكاملـة، مجلـد 9، ص 335). وما تزال اليوم عبارة برمنيذس "إذ إن الوجود يكون" غـير مفكـر فيهـا. أود أن أنبه مـرة هنـا بـأن لا نـسمح لأنفسنا الخـضوع سـريعا لتأويـل منطقي أو طبيعي لعبارة برمنيذس الآنفة الـذكر "إذ إنـه يكـون وجـود" والـذي أي التأويـل يجعـل موضـوع الـتفكير غـير متـاح في شـعار برمنيذس. إن الذي نقول عنه نحن أنـه يكـون تم تـصوره أثنـاء ذلـك بوصفه شيئاً ما موجوداً. لكن الوجود ليس شيئاً مـا موجـوداً. وبالتـالي يمكن للـ"يكون" المؤكدة في شعار برمنيذس، والتي تـسمي الوجـود، ألا تتصوره بوصفه شيئاً مـا موجـوداً. أي أن الفعـل " يكـون" المؤكـد يعني، إذا ما تُرجم حرفيا، "هـو يكـون". لكـن التأكيـد يُستـشف مـن الفعل " يكون المؤكد"، ذاك الذي قد فكر فيه اليونان في ذلك الوقـت في الفعل "يكـون"، والـذي يمكـن لنـا نحن أن نعيـد صـياغته عـبر:

"إنه يقدر". بيد أنه يبقى معنى هذه المقدرة أو الاستطاعة منذ ذلك الحين وحتى وقت لاحق غير مفكر فيه، مثلها مثل الـ[هو] يمكن الوجود. يستطيع الوجود تعني: تحقيق الوجود ومنح الوجود. إن عبارة الـ"يوجد" (الوجود) متحجبه في الفعل "يكون".

وقد فُكر في بداية التفكير الأوربي في الوجود؛ لكن ليس بوصفه الـ"يوجد" من حيث هو. وهذا يتراجع لصالح الهبة التي تمنحه، أعني الـ"يوجد"، والذي منذ ذلك الحين فُكر فيه فقط بوصفه الوجود بوساطة النظر إلى الموجود، وحُدد في مفهوم من المفاهيم. إلا أن المنح "العطاء" الذي يمنح فقط هبته، ولكنه يتراجع ويتوقف، ونسمي نحن مثل هذا المنح "عطاءً". وتبعاً للمعنى المتأمل لـ"المنح" يكون الوجود هو الذي يوجد، أعني الحَدَث أو الواقعة. وعليه، فإن الوجود يبقى في كل تحولاته مُعداً بهذه الصيغة. إن تاريخية تاريخ الوجود تتحدد انطلاقاً من حَدَث العطاء، وليس بوساطة حَدَث معتقد غير محدد.

يعني تاريخ الوجود: حَدَث الوجود الذي في وقائعه يتراجع سواء كان العطاء أم الـ[هو] يعطي، مع وضوحها الذاتي. يُسمى هذا التراجع يونانيا "إيوخي" (مرحلة). وعليه، يكون الحديث عن مراحل حَدَث الوجود. إلا أن مرحلة لا تعني هنا فترة زمنية في داخل الحَدَث؛ بل هي الصفة المميزة للحَدث الذي يكبح ذاته في كل مرة لصالح الإصغاء إلى الهبة، أعني الإصغاء للوجود بوساطة استقصاء الموجود. إن تعاقب المراحل في حَدَث الوجود ليس عرضياً ولا يُعدّ ضرورياً. بالرغم أن ما هو ملائم يفصح فيه عن نفسه، أعني أن ما هو ضروري يفصح عن نفسه في انتماء المراحل إلى بعضها بعضاً، فإن هذه المراحل تُغطّى في تعاقباتها بحيث إن قَدَر الوجود البدئي بوصفه حضوراً تمت تغطيته مراراً كثيرةً بطرقٍ مختلفة. وعليه، يُؤمّن نزع هذه

الأغطية - وهذا يُقصد به "الهـدم"[1]، ويـتم للـتفكير التـبصر في هـذا الذي يتكشف بعد ذلك بوصفه حَدَث - الوجـود. ولأن المـرء يتـصور في كل المواقع حَدَث - الوجود فقط بوصـفه تاريخـاً، وهـذا الأخـير بوصفه حدثاً، يُحاول بلا طائل توضيح هـذا الحَـدَث انطلاقـا ممـا تم الحـديث عنـه في الوجـود والزمـان؛ أعـني "تاريخيـة الـدازاين" (وليس الوجود). عكـس ذلـك يبقـى الطريـق الوحيـد الممكـن هـو: أن يفكر انطلاقا من كتابي "الوجود والزمان" في الأفكار المتـأخرة عـن حَدَث الوجود، أعني إجالة الفكر بما تم عرضه في "الوجود والزمـان" على أنه هدم أو تحطيم العلم الأونطولوجي لوجود الموجود.

عندما قـدّم أفلاطـون الوجـود علـى أنـه المثـال أو مـشاركة عـالم المثل، وأرسطو صوّره على أنه "إنركيا"، أما عند كَنت بوصفه نظريـة، وعند هيغل الفكرة المطلقة وعند نيتشه إرادة القوة، فإن هذا كله لـيس عبارة عن نظريات متحققة من قبل المصادفة، بـل هـو كلمـة الوجـود بوصفها أجوبةً للمطلب الـذي يتحـدث في عطـاء الوجـود المتحجـب بحـد ذاتـه، أي في " يوجـد الوجـود". في كـل مـرة يُـصبح الوجـودُ المحتفظ به في القَدَر المتوارى متكشفاً للـتفكير عـبر مراحـل تحولاتـه الكثيرة. إن هذا التفكير يبقى مرتبطاً داخل تراث مراحل قَدَر الوجـود، وبعد هذا مباشرة، وعندما نذكر كيف ومن أيـن يـستمد الوجـود ذاتـه تحديده الخاص، أعـني انطلاقـا مـن عبـارة: يوجـد وجـود، يتجلـى العطاء بوصفه منحاً. لكن كيف يمكـن الـتفكير بالـضمير [هـو] الـذي يمـنح الوجـود. إن الملاحظـة التمهيديـة عـن الجمـع بـين "الزمـان والوجود" تـشير إلى أن الوجود كحـضور، وحاضـر تمـت صـياغته في معنىً ما يزال غير محدد عبر سـمة الزمـان، وبالتـالي بوسـاطة الزمـان.

---

(1) Destruktion

من هنا يغلب على الظن أن عبارة يوجد وجود، أي منح الوجود، تحدد الوجود بوصفه حضوراً، وبوصفه ترك الحاضر، ويمكن أن تكشف ما دُعي في العنوان "الزمان والوجود" بالزمان.

نتابع نحن هذا التخمين ونتمعن الزمان. إن الزمان معلومٌ لنا بطريقة مشابهة بوساطة التصورات المعتادة كما الوجود؛ لكن أيضاً هو غير معلوم بالطريقة ذاتها، إذا ما أردنا توضيح خَصيصة الزمان. حينما تمعنا للتو الوجود اتضح لنا التالي: أن خاصية الوجود التي هي حيث يكون انتماؤها، وحيث يكون مُحتفظ بها، تتجلى في الـ"يوجد" وفي عطاءه كمنح. ليست خاصية الوجود طريقة وجود. نحن نتمعن الوجود في صفته الفريدة، وبعد ذلك يُبعدنا الموضوع ذاته بطريقة من الطرق عن الوجود، ونفكر في الحَدَث الذي يعطي الوجود بوصفه هبة. وإذا عاينا نحن هذا الشيء، نكون بذلك قد حضّرنا أنفسنا لعدم تحديد خاصية الزمان من الآن بمساعدة السمة الدارجة المتعلقة بالتصورات الاعتيادية. لكن الجمع بين الزمان والوجود يوّجه إلى توضيح خاصية الزمان بوساطة النظر إلى ما قيل عن الوجود. يعني الوجود: الحاضر، ترك ـ الحاضر؛ أعني الحضور. نقرأ على سبيل المثال في مكان ما الخبر التالي: "وأقيم الحَفْل في حضور عدد كبير من الضيوف". يمكن أن تقول الجملة: "في [حضور] أو في الزمن الحاضر عدد كبير من الضيوف".

إننا بالكاد نعرّف الزمن الحاضر في ذاته، إننا نفكر أيضاً في الماضي والمستقبل وفي السابق واللاحق بالاختلاف عن " الآن ". بيد أن الزمن الحاضر الذي يتم فهمه انطلاقا من " الآن" يمكن تصوره بالطبع كما الحاضر في حضور الضيوف. إذ لا نقول أبداً ولا نستطيع أيضاً أن نقول هذا: إنه في "الآن" أقيم الحفل في حضور عدد كبير من الضيوف".

لكن إذا كان ينبغي علينا تحديد الزمان انطلاقا من الزمن الحاضر، فإننا نفهم هذا الزمن الحاضر بوصفه "الآن" بالاختلاف عن الماضي الذي لم يعد "الآن"، وعن المستقبل الذي ما يزال ليس "الآن". لكن الزمن الحاضر يعني في الوقت نفسه الحضور. إلا أننا لسنا معتادين أن نحدد خاصية الزمان بوساطة النظر إلى الزمن الحاضر في معنى الحضور؛ بل بالأحرى يتم تصور الزمان على أنه وحدة الحاضر والماضي والمستقبل انطلاقا من "الآن". وكان أرسطو قد تحدث عن ذلك الذي يكون انطلاقا من الزمان، أعني عن الذي يحضر، بأنه في كل مرة يكون "الآن". إن الماضي والمستقبل ليسا شيئا ما كموجود، وأيضا ليسا العدم المطلق، وإنما الحاضر الذي ينقصه شيء ما؛ أعني النقص الذي يسمى بوساطة (ليس بعد) و(لا يزال ليس) "الآن". من هذا المنطلق يظهر الزمان بوصفه تتابع لحظات "الآن"، التي يصعب تحديدها، عن هذا الذي يختفي في اللحظة المنقضية للتو، وما قد يتبع للحظة الحالية. يقول كَنت عن الزمان المتصور بهذه الطريقة: "يمتلك الزمان بعداً واحداً" (نقد العقل المحض أ 31، ب 47). يقصد المرء بالتتابع الزمان المعلوم في تتابع سلسلة الآن، حينما يقيس الزمان ويحسب الزمان. نجد نحن الزمان -هكذا يبدو- أمامنا بشكل مباشر وملموس عندما نمسك آلة الزمن "الساعة" وننظر إلى موقع المؤشر أو عقارب الساعة ونثبت : الساعة تكون الآن الثامنة مساء وخمسين دقيقة. إننا نقول الآن ونقصد الزمن. لكننا لا نجد في الساعة في مكان ما الزمان الذي يُظهره الوقت، ولا على ميناء الساعة، ولا في عمل آلة الزمان. رغم أننا نعثر على الزمان في مقياس الزمن التقني والحديث (الكرونومتر). يفرض الاعتقاد التالي نفسه: كلما كان الكرونومتر أكثر تقنية ودقة؛ أعني كلما كان أكثر جدوى وأكثر دقة في التأثير بالقياس، كلما قل الحافز للتمعن أكثر في الزمان.

لكن، أين يكون الزمان ؟ هل يكون في العموم وهل يمتلك مكاناً؟ واضح أن الزمان ليس لا شيء. نفضل بهذا الاتجاه أن نكون حذرين. نحن قلنا: يوجد زمان. سوف ننظر مرة أخرى بحذر أكبر وعناية إلى ما يظهر لنا بوصفه زماناً، بأن ننظر أولا إلى الوجود في معنى الحضور، والحاضر. بيد أن الحاضر (الزمن الحاضر) في معنى الحضور يختلف كليا عن الحاضر في معنى الآن؛ ذلك بأن الحاضر في معنى الحضور لا يتحدد بطريقة الحاضر انطلاقا من "الآن". وقبل ذلك ظهر العكس ممكنا(يُحال إلى: الوجود والزمان، المجموعة الكاملة، مجلد 2، فقرة 81). لو أن هذا يصح لتوجب أن يُدعى الزمن الحاضر بوصفه حضوراً، وكل ما ينتمي إلى مثل هذا الزمن الحاضر، بالزمان الحقيقي، بالرغم من أن الزمان لا يجلب معه بطريقة مباشرة شيء عن الزمن المتصور في معنى تعاقب لحظات الآن القابلة للعدّ.

بيد أننا حتى الآن لم نبيّن بوضوح أكثر ما المقصود بالزمن الحاضر في معنى الحضور. إن الوجود يُحدد على نحو متجانس بوصفه الحاضر وترك الحضور، أعني الكشف. بماذا نفكر نحن عندما نقول "حاضر"؟. إن الماهية تعني الدائم. لكن نطمئن نحن لمجرد أن نفكر في الدائم بوصفه استمراراً، ونفكر في هذا الاستمرار أو الديمومة في ضوء تصور الزمن المعتاد بوصفه خط الزمن الممتد من لحظة من لحظات الآن إلى التي تليها. إن الحديث عن الحاضر يستلزم إدراك اللحظة الزمنية داخل الدائم والديمومة.

إن الحاضر يخصنا. ويعني الزمن الحاضر: وجود مقابل لنا نحن البشر. لكن من نكون نحن؟ لا بد أن نبقى حذرين أثناء الإجابة. إذ قد يحدث بأن يتحدد، بطريقة ما، ما يميز الإنسان كإنسان انطلاقا مما يجب علينا أن نتأمله؛ أعني الإنسان المقتدر على الحضور، والذي انطلاقا من

مثل هذه الخصوصية والمقدرة تكون طريقة حضوره في كل ما هو حاضر وغائب. يقف الإنسان داخل إمكانية الحضور، ولكن على نحو بأنه يستقبل الحاضر الذي يوجد بوصفه هبة، وبأنه يدرك ما يظهر في ترك الحضورAnwesenlassen. وعليه، فإن الإنسان لو لم يكن دائما المستقبل للهبة من " منح الحضور" أو من " يوجد حضور"، لما بلغ الإنسان إلى هذا الممتد في الهبة، ولبقي بعد ذلك الوجود أثناء غياب الهبة، ليس فقط محتجبا ولا مُغلقا؛ بل لبقي الإنسان نفسه مستثنى من حيز " يوجد وجود" أو من حيز الوجود. ولما كان الإنسان إنسانا.

وبذا يبدو الأمر كما لو أننا بوساطة الإشارة إلى الإنسان قد تخلينا عن الطريق الذي نرغب أن نسلكه في تفكرنا في خاصية الزمان. وهذا صحيح بمعنى من المعاني. رغم أننا أقرب مما نعتقد إلى الموضوع الذي هو الزمان، والذي ينبغي أن يتجلى على نحو خاص انطلاقا من الزمن الحاضر بوصفه حضوراً.

يعني الحضور: الدائم المتصل بالإنسان والمتعلق به والمُقيم الممتد إليه. لكن من أين يكون أصل مثل هذا الاتصال أو التعلق المادّ الذي ينتمي إليه الحاضر من حيث إنه يوجد حضور؟. صحيح أنَّ الإنسان يبقى متصل بالحاضر لكل ما يحضر دون أن يلاحظ هو خاصية الحاضر ذاته. لكن وبالمثل يخصنا دائماً أيضاً الغائب. وهكذا فإن أشياء شتى لم يعد حضورها بالطريقة التي نعرفها نحن عن الحاضر في معنى الزمن الحاضر. ولكن أيضاً هذا الحضور الذي لم يعد يحضر بطريقة مباشرة في غيابه؛ أعني في طريقة الذي كان يخصنا. إن هذا لا يزول كما المنقضي بشكل تام من لحظة الآن السابقة. لكن الـ -"كان" أي الماضي يحضر بالأحرى بحسب طريقته الخاصة، وفي هذا الماضي يُمدُّ الحاضر.

والغائب يخصنا أيضاً في معنى ما لم يعد حاضراً تبعاً لطريقة الحاضر في معنى القادم إلينا. إن الحديث عن القادم إلينا تحول أثناء ذلك إلى طريقة حديث، حيث يسمع المرء قائلا يقول: "لقد بدأ المستقبل"، وهذا الشيء لا يكون، لأن المستقبل لا يبدأ أبداً من حيث إن الغائب بوصفه حضور ما لم يعد حاضرا يتصل بنا أو يخصنا بطريقة من الطرق؛ أعني أنه يحضر كذلك مباشرة كما الذي كان. ففي المستقبل وفي الآتي إلينا يُمدُّ الحاضر. إذا لاحظنا نحن مرة أخرى بعناية ما قيل فإننا سوف نجد في الغائب – سواء كان ما مضى أم المستقبل - طريقة الحضور والقرب التي لا تتطابق على الإطلاق مع الحاضر في معنى الزمن الحاضر المباشر. وبالتالي يصح أن نلاحظ أن ليس كل ما يمتلك حضوراً هو بالضرورة الزمن الحاضر؛ إنه أمر غريب.

غير أننا نجد مثل هذا الحاضر (ما يمتلك حضوراً)، أعني المتصل بنا والممتد إلينا، أقول: إننا نجده في الزمن الحاضر، وفي هذا الزمن الحاضر يُمدُّ الحاضر.

كيف ينبغي لنا أن نحدد هذا الأمر في الحاضر، وفي الماضي الـ(كان)، وفي امتداد الحاضر المتحرك داخل المستقبل؟. هل يكون هذا العطاء أو الامتداد فيما يتصل بنا أو يبلغ إلينا، أو أنه يتصل بنا؛ لأنه هو بحد ذاته امتدادٌ وعطاء؟. ويصح هذا القول الأخير. الوصول (القدوم)، بوصفه ما لم يعد زمنا حاضراً، يمنح ويجلب بالوقت نفسه هذا الذي لم يعد زمناً حاضراً، أعني الماضي، ويمنح عكس ذلك هذا الماضي الـ(كان) المستقبل. وفي علاقة تبادلية لكليهما يمتد ويأتي بالوقت نفسه الزمن الحاضر. "بالوقت نفسه" نقول ونتحدث عن امتداد متابع للمستقبل، وللماضي، والحاضر، أعني الوحدة المميزة لصفة الزمان.

وجليّ هنا أن هذا الإجراء ليس مناسباً أو سديداً على أساس أنه توجب علينا أن نحدد وحدة الامتداد للزمان المُشار إليها للتو، وبالتالي أن نحددها بصفتها الزمان. إذ إن الزمان نفسه ليس الشيء الزمني بحيث يكون شيئاً موجوداً. وعليه، يكون ممتنع علينا أن نقول: يكون المستقبل، والماضي، والحاضر، وهي "بالوقت نفسه" موجودة؛ رغم أن امتدادها المتتابع ينتمي إلى بعضه البعض. إن وحدتها (لأقسام الزمان) المتَّحِدة يمكن أن تُحدد انطلاقا من خاصيتها، أعني انطلاقا من كونها متصلة ببعضها البعض. لكن، بماذا هي متصلة؟ ليس بشيء آخر غير ذاتها، وهذا يعني: الحاضر الممتد أو المتصل داخلها. وبهذا يتضح ما نسميه أو نعنيه بالزمان، والمكان "الزمان- المكان". لكن لم نعد نقصد بكلمة الزمان سلسلة لحظات الآن المتعاقبة. وبالتالي لم يعد يعني "الزمان والمكان" مجرد مسافة بين نقطتي الآن في الزمان المعدود، والتي نعني بها أي المسافة عندما نثبت على سبيل المثال أنه في الزمان والمكان حدث هذا الحدث أو ذاك لمدة خمسين عاماً. يُسمي حالياً مصطلح الزمان - المكان المنفتح "المُنكشف" الذي يتضح في امتداد القدُوم والانقضاء والحاضر المتصل ببعضه البعض. فقط هذا المنكشف أو المنفتح يمنح بالنسبة لنا المكان المعلوم والمعتاد وصياغته الممكنة.

إن الاتصال الواضح "المُضيء" للمستقبل والماضي والحاضر مع بعضهم البعض هو نفسه قبل-مكاني "مكان أولي"؛ ولهذا السبب يستطيع أن يمنح المكان، أعني أن يُعطي المكان.

وإن الفهم الاعتيادي للحقبة الزمنية في معنى البُعد المُقاس لنقطتين زمنيتين هو نتيجة عدّ الزمان أو حساب الزمان. وبوساطة هذا

الحساب يُقاس الزمان المُتصورُ وذو البعد الواحد عددياً بوصفه خطاً ومقياساً (بارامتر). إن بُعد الزمان المفكر فيه بهذه الطريقة بوصفه تعاقب سلسلة لحظات الآن مقتبس من تصور المكان بأبعاده الثلاثة. لكن، قبل كل حساب للزمان وبشكل مستقل عن هذا الحساب يكمن في امتداد الزمان (الماضي والحاضر والمستقبل) والمتصل ببعضه البعض خصيصة الزمان - المكان للزمان الفعلي. وبالتالي فإن ما يخص الزمان الحقيقي، والزمان الحقيقي فقط، هو ما نسميه أو نطلق عليه بسهولة وبسوء فهم "البُعد" و "ذا أبعاد".

انطلاقا من التفكير في هذا الامتداد يتجلى الزمان الفعلي أو الحقيقي بوصفه الزمان بأبعادٍ ثلاثة. وأن البُعد - إذا تكرر - فإنه لا يتم التفكير فيه بوصفه مجالاً للقياس الممكن، بل بوصفه الامتداد عبر، وبوصفه الامتداد الواضح. وهذا الأمر يُمكننا فقط من تصور وتحديد مجال أو محيط القياس.

لكن من أين تتحدد وحدة أبعاد الزمان الفعلي الثلاثة، أعني طرقه الثلاثة المتحركة داخل بعضها البعض فيما يتعلق بالامتداد للحاضر على نحو خاص؟. إننا قد سمعنا أنه سواء في قدوم ما لم يُصبح بعد حاضراً أم في الذي "كان" لما لم يعد حاضراً، وحتى الحاضر نفسه يتحرك في كل مرة نوع من الدنو والحضور، أعني الحاضر. إن هذا الحاضر الذي ينبغي التفكير فيه على هذا النحو، ولا يمكننا أن نُلحقه ببُعد من الأبعاد الثلاثة للزمان، وأعني به الزمن الحاضر؛ بل بالأحرى تكمن وحدة أبعاد الزمان الثلاثة في مرور كل واحدة إلى الأخرى. ويتجلى هذا التمرير بوصفه الزمان الفعلي، أعني الامتداد (المانح) المتحرك في خاصية الزمان، أي ما يشبه البُعد الرابع، ليس فقط كشبيه بل انطلاقا من الموضوع. والزمان الفعلي ذو بُعد رابع.

لكن ما نطلق عليه نحن البُعد الرابع هو بحسب الموضوع البعد الأول؛ أعني الامتداد المحدد للكل. يستجلب الامتداد المانح في المستقبل والماضي وفي الزمن الحاضر في كل مرة (لهذه الأقسام) حضوراً خاصاً. ويتميز البعد الرابع بوضوح ويتصل ببعضه بعضاً في مكان قريب حيث تبقى انطلاقا منه الأبعاد الثلاثة بقرب بعضها. ولذلك نطلق نحن على البعد الأول (البعد الرابع) بالمعنى الحرفي الامتداد البادئ حيث تكمن وحدة الزمان الفعلي، أي القرب المقترب، القُرب أو الدنو هي كلمة مستخدمة أولاً من قبل كَنت. وهي حيث تبقى بعيدة تقرّب الماضي والزمن الحاضر والمستقبل من بعضهما البعض. وحيث يرفض القُرب قدومه أو مستقبله كزمن حاضر، فإنه يُبقي الماضي مفتوحاً. وهذا الاقتراب للقريب يبيّن القدوم من المستقبل حيث يمنع في المجيء الزمن الحاضر. وبذا فإن القُرب المقترب يحوز صفةَ الرفض والمنع. هو يُوّحد في المقدمة طرق امتداد أو منح الماضي والزمن الحاضر والمستقبل في وحدتهم.
إن الزمان لا يكون، بل يوجد الزمان. إن المنح أو العطاء الذي يُعطي الزمان يتحدد انطلاقا من القُرب المانع - الرافض. إنه يضمن انفتاح الزمان - المكان وصون ما هو مرفوض في الماضي وما هو ممنوع في المستقبل. إننا نسمي العطاء الذي يمنح الزمان الفعلي الامتداد الحاجب - الكاشف. ومن حيث إن الامتداد نفسه عطاء، فإنه يحجب منح عطاءٍ في الزمان الفعلي. لكن، أين نجد الزمان - المكان ؟ يمكن أن يكون السؤال في الظاهر ملحا، إلا أننا لا يجوز لنا أن نسأل بهذه الطريقة عن أين، عن مكان الزمان. إذ إن الزمان الفعلي نفسه، أعني مجال امتداد الأقسام الثلاثة المتحددة بوساطة القُرب المقترب هو المكانية الأولى التي تسبق كل مكان والتي يوجد بوساطتها أين ممكن.

صحيح أن الفلسفة فكرت في وقت ما في الزمان، وسألت أيضاً إلى أين ينتمي الزمان. وبذا كان قد تم النظر بشكل خاص إلى الزمان الخاضع للحساب بوصفه مجرى تعاقب سلسلة لحظات الآن. ولعل المرء يُبين أن الزمان المعدود والذي نحسب بوساطته لا يمكن أن يوجد بدون النفس وبدون الشعور أو النفس ΨΥΧΗ ، ولا بدون الوعي، ولا بدون الروح وأخير ولا بدون العقل "Der Geist". وعليه، فإن الزمان لا يوجد من دون الإنسان. لكن، ما المقصود بهذه العبارة: ليس من دون؟ هل الإنسان مانح الزمان أم مُستَقبِله؟ وعندما يكون الإنسان مُستقبل الزمان، فكيف يستقبل الإنسان الزمان؟ هل يكون الإنسان أولا وقبل كل شيء إنسانا لكي يستقبل الزمان ويعي ارتباطه أو علاقته به؟ الزمان الفعلي هو القُرب الخاص للحاضر، ولامتداده المُشفّ بأقسام ثلاثة؛ أعني الماضي والحاضر والمستقبل. إن الزمان يصل إلى الإنسان من حيث هو على نحو بأن الإنسان يستطيع فقط أن يكون إنسانا، أعني أن يوجد داخل امتداد الأقسام الثلاثة ويحتمل القُرب المحدد للامتداد المانع - الرافض. إن الزمان ليس صنيعة الإنسان، ولا الإنسان صنيعة الزمان. فهنا لا يوجد إنسان بل يوجد فقط منح أو عطاء في المعنى المشار إليه، أعني يوجد امتداد مُشفٌ للزمان - المكان.

ولكن قد تم الإقرار بأن طريقة المنح التي يوجد فيها الزمان تحقق التحديد الموصوف، حيث إننا نوجد دائما أمام لغز الضمير [هو] الذي نذكره في الحديث عندما نقول عبارة: إنه يوجد زمان. يوجد وجود. وبذا ينمو الخطر بأن نعين اعتباطيا بوساطة تسمية الضمير [هو] سُلطة غير معرّفة تعمل أو تسعى إلى كل منح أو عطاء للوجود والزمان. بيد أننا نفرّ من كل ما هو غير محدد وما هو غير مُعرّف،

وتجنب كل أمر اعتباطي، طالَما أننا وضعنا تحديداً وتعريفاً للمنح الذي حاولنا أن نظهره؛ أعني انطلاقاً من الحذر إزاء الوجود كحضور، والزمان بوصفه امتداد إضاءة تعددات الحضور. إن العطاء أو المنح في وجود الوجود؛ أي في عبارة يوجد وجود يتجلى بوصفه قدراً، وبوصفه حدث الوجود داخل تبدلات الحاضر المرحلية. وإن المنح أو العطاء في "يوجد زمان" يتجلى بوصفه الامتداد المُضيء لمجال البُعد الرابع. ومن حيث إنه يفصح عن نفسه في الوجود الشيء نفسه كما في الزمان، فإنه يقوي الظن المشار إليه بأن الزمان الفعلي، أعني امتداد أقسام أو أبعاد امتداد الانفتاح، يُكشف بوصفه [هو] مانح للوجود، أعني مانح للحاضر. يصبح الظن يقيناً إذا ما لاحظنا أن الغائب يظهر أيضاً ودائما بوصفه طريقة الحاضر.

إذا تجلى في الـ "كان" الماضي، الذي يجعل ما ليس بعدُ حاضراً عبر رفض الزمن الحاضر، فإنه يتجلى ويظهر فيما هو قادم إلينا، والذي يجعل ما لم يُصبح بعد حاضراً حاضراً عبر منع الزمن الحاضر. إنه تلك الطريقة للامتداد المُضيء الذي يُظهر كل شيء حاضر. وبالتالي يظهر الزمان الفعلي بوصفه الضمير Es "هو" الذي نذكره نحن في القول: [هو] يوجد وجود. إن القدر الذي يوجد فيه وجود يكمن في امتداد الزمان. هل يتجلى الزمان عبر هذه الإشارة بوصفه الـ[هو] المانح للوجود؟ كلا. على الإطلاق. ذلك أن الزمان نفسه يبقى هبة الوجود التي تصون مجال منحه المُمْتدّ في الحضور. ومن هنا يبقى الـ[هو] غير محدد وغير معرّف، أي يبقى لغزاً، ونبقى نحن أيضاً في حيرة. في مثل هذه الحال ليس من الحكمة في شيء أن نحدد الـ[هو] الذي يمنح ويُعطي انطلاقا مما حُدد بوصفه منحاً وعطاءً. ويتجلى هذا بوصفه قدر الوجود وبوصفه الزمان في معنى الامتداد

المضيء. أو هل نكون نحن لهذا السبب فقط في حيرة؛ أعني لأننا أخطأنا من خلال التحدث عن اللغة وبشكل أدق عن التأويل القواعدي للغة، ومن الخطأ الذي تبصرنا فيه الـ[هو] الذي ينبغي أن يوجد، أعني أن يعطي، لكن الذي حتى الآن لا يوجد؟ إذا قلنا: يوجد الوجود. يوجد الزمان، فنحن نلفظ جُملا. تتألف الجملة بحسب القواعد اللغوية من موضوع الجملة (مبتدأ) ومحمول الجملة (خبر)، من فعل وفاعل. إن الفاعل "مبتدأ الجملة" لا يجب بالضرورة أن يكون فاعل بمعنى أنا أو بمعنى شخص ما. إن قواعد اللغة والمنطق يفهمان جمل الضمير بوصفها غير شخصية وجمل من دون فاعل. إن الضمير [هو] ينقص أو غير موجود في اللغات الهندو-جرمانية الأخرى، وفي اليونانية، وفي اللاتينية على الأقل بوصفها كلمة خاصة ومقطع صوتي ولا يعني رغم ذلك أنه لم يتم التفكير في المعنى داخل الـ[هو]: في الكلمة اللاتينية تمطر pluit، [هي] تمطر. وفي الكلمة اليونانية يضطرχρή، [هو] يفعل ضرورة.

لكن ما المقصود بهذا الـ[هو]؟ إن علماء علم اللغة وفلسفة اللغة تمعنوا كثيراً في هذا الأمر دون أن تُكتشف إبانة صحيحة. إن حقل المعنى المقصود في الضمير [هو] يمتد مما لا أهمية له إلى القوى الغيبية Dämonische. يُعرّفُ الـ[هو] في القول: [هو] يوجد وجود، و[هو] يوجد زمان شيئاً ما مميزاً والذي لا مجال للحديث عنه هنا. لأجل هذا نكتفي نحن بتأمل جوهري. فبحسب التأويل القواعدي - المنطقي يتجلى ما يُخبر عنه بوصفه موضوع الجملة، أعني الموجود الحاضر بطريقة من الطرق. إن الذي يخبر به عن الموضوع بوصفه خبراً أو ما يحمل على الموضوع بوصفه محمولاً يتجلى في كونه الصفة مع الحاضر: مع الحاضر، إنه الحادث: قاعة المحاضرات [تكون] مُضاءة.

إن في الضمير هو لعبارة [هو] الوجود يوجد يتحدث حاضرٌ عما يغيب، وكذلك وجودٌ في معنى من المعاني. وإذا وضعنا نحن هذا "الوجود " مكان الضمير فإن العبارة بعد ذلك تقول: [هو] الوجود يوجد تماما مثل وجودٌ يمنحُ وجوداً. وبالتالي نعيد نحن إثارة الصعوبات المُشار إليها في بداية المحاضرة: الوجود [يكون] مثل الزمان [يكون]. وعليه، نترك محاولتنا تحديد الـ[هو] على نحو مستقل في ذاته. ونُبقي النظر إلى أن: الـ هو يسمي بحال من الأحوال قبل كل شيء في التأويل المتاح حضور الغائب.

نظرا إلى أنه لا تُعالج في القول: [هو] الوجود يوجد، و[هو] الزمان يوجد عبارات عن الموجود، لكن بنية الجملة تُعطى فقط بوساطة النظر إلى مثل هذه العبارات عبر القواعد الرومانية واليونانية، فإننا نلاحظ في الوقت نفسه أن المعالجة في القول: [هو] الوجود يوجد، و[هو] الزمان يوجد خلافا لكل ما يظهر لا تدور حول العبارات التي تكون دائما مثبّتة في بنية الجملة للعلاقة مبتدأ – خبر أو فعل – فاعل أو موضوع – محمول. لكن، كيف ينبغي لنا من جهة أخرى أن ننظر أو نعاين الـ هو المقول في العبارتين المشار إليهما: [هو] الوجود يوجد، و[هو] الزمان يوجد. ببساطة هكذا: بأن نفكر في هذا الـ[هو] انطلاقا من المنح أو العطاء الذي ينتمي إليه: المنح أو العطاء كقدر، والعطاء كامتداد مُضيء. وكلهما ينتميان إلى بعضهما البعض من حيث إن ذلك الحدث يكمن في هذا الامتداد المُضيء. إنه في قدر حدث الوجود وفي امتداد الزمان يتجلى بحسب خاصيتهما إهداءٌ "هبةٌ" وامتلاكٌ ما، أعني إهداءٌ للوجود وامتلاك له بوصفه حضوراً وللزمان بوصفه مجال العلن "الانكشاف". إن ما يحدد الزمان والوجود بحسب خاصيتهما، أعني في انتمائهما

إلى بعضهما بعضاً تسميه: الحدث. والذي تعنيه أو تسميه هذه الكلمة يمكننا فقط أن نفكر انطلاقا منه في ما يُفصح عن نفسه في الحذر إزاء الوجود وإزاء الزمان كحدث، وكامتداد في المكان الذي ينتمي كلا من الزمان والوجود. لقد سمينا كليهما، سواء الوجود أم الزمان، أشياءً. وتركت العلاقة بين كليهما في اتصالهما ببعضهما البعض بلا تحديد.

ومن هذه اللحظة يتجلى ما يجعل كلا الشيئين أو الموضوعين (الزمان والوجود) ينتميان إلى بعضهما بعضاً؛ ليس بحسب خاصيتهما فقط، بل ما يصونهما وما يحتفظ بهما في انتمائهما المشترك. وهذه الحالة أو الوضع هو الحدث. إن الحالة لا تنضاف في وقت متأخر كعلاقة زائدة بين الوجود والزمان. وهذه الحيثية "الحالة" أو العلاقة بين الوجود والزمان تخص فقط الوجود والزمان وتظهر انطلاقا من ارتباطهما وخاصيتهما؛ أعني بوساطة الحدث المتحجب في الامتداد المضيء وفي القدر. وبالتالي يتجلى الـ[هـو] المانح في عبارة الوجود يوجد والزمان يوجد بوصفه الحدث. إن العبارة هي صحيحة لكنها بالوقت نفسه غير حقيقة؛ أعني لأنها تحجب عنا العلاقة أو الحالة بين الوجود والزمان. وذلك أننا نكون قد تصورنا الحالة على نحو مفاجئ بوصفها شيئاً ما حاضراً، وبينما نحن نحاول أن نفكر في الحضور من حيث هو. لكن ربما نتخلص نحن بضربة واحدة من كل الصعوبات والتوضيحات الشاقة والظاهرة أنها غير مجدية، إذا ما قمنا بطرح سؤال بسيط ومن ثم أجبنا عليه: ما هو الحدث Das Ereignis؟.

وفي هذا الاتجاه يكون السؤال البيني مشروعاً. ماذا يعني هنا أن نجيب، وماذا يعني الجواب؟ يُقصد بالإجابة هنا القول الذي يطابق أو

يناسب الحالة التي ينبغي التفكير فيها، أعني القول الذي يُناسب الحدث. لكن إذا امتنعت الحالة أن تقول عبارة عن الحدث بطريقة ما، فإننا نكون مضطرين على التخلي عن العبارة المتوقعة داخل السؤال المطروح. لكن، يمني هذا الاعتراف بعدم القدرة على التفكير هنا أن نفكر موضوعياً بما ينبغي التفكير فيه. أم أنه من الحكمة ألا نتخلى فقط عن الإجابة بل عن السؤال نفسه؟ وبذلك نسأل نحن عن [ما هو]، أعني عن الماهية، وعن كيفية وجود الحدث، أعني عن كيفية حضوره. ومع هذا السؤال الفارغ: ما هو الحدث ؟ نستعلم نحن عن وجود الحدث. لكن إذا كان الوجود يتجلى بذاته من حيث هو في انتمائه إلى الحدث ويتحدد انطلاقا منه، فإننا نعود بعد هذا للسقوط مع السؤال المثار في ما تم تحديده قبل كل شيء، أعني تحديد الوجود انطلاقا من الزمان. إن هذا التحديد يتجلى انطلاقا من الحذر أمام الـ هو الذي يمنح في التلميح عبر طرق المنح أو العطاء داخل بعضها البعض الحدث والامتداد. إن قدر الوجود يكمن في الامتداد المتحجب - المضيء للحاضر المتعدد في المجال المفتوح للزمان - المكان. لكن يكمن الامتداد من جهة بوساطة قدر الوجود في الحدث. وهذا يعني أن خاصية الحدث تُحدد أيضاً معنى ما سُمي هنا "يكمن". إن ما قيل للتو يسمح ضرورة بطريقة من الطرق الحديث عن كيفية عدم التفكير في الحدث. إننا لا يمكننا أن نتصور مرة أخرى ما هو مسمى بوساطة الاسم "الحدث" في ضوء المعنى الاعتيادي للكلمة، حيث إن معنى الكلمة يفهم الحدث في معنى "حادث" والحدوث، وليس انطلاقا من الخاصية بوصفها الامتداد الصائن والمضيء وبوصفها القدر. لو أن المرء سمع قائلاً يقول أن الاتفاق المُزمع داخل المجتمع الصناعي الأوربي هو حدث أوربي ذو أهمية

تاريخية. وإذا انحصرت الكلمة "حدث" فقط في علاقة توضيح الوجود، وفهم المرء هذه الكلمة فقط بحسب المعنى الدارج، فإنه يكون من الضرورة بمكان أن نتحدث عن حدث الوجود، ذلك أنه بدون الوجود لا يستطيع أي موجود من الموجودات أن يكون. وبالتالي يمكن أن ينحل الوجود صفة الموجود الأعلى وصفة الحدث ذو المعنى لكل ما يوجد.

وعليه، فإن المقصد الوحيد لهذه المحاضرة هو النظر إلى الوجود بذاته بوصفه حدثاً. وإذا كان المُسمى بوساطة الكلمة "الحدث" يتلفظ بشيء آخر مختلف كلياً، فإن هذا يكون ساذجاً ومربكاً دائما لأن "كـ" als يُفكر فيها في معان متعددة. وإذا افترضنا أننا تركنا بالنسبة لتوضيح الوجود المعنى المعتاد لكلمة "الحدث" واتبعنا المعنى المبيّن في قدر الوجود والامتداد المضيء للزمان - المكان، فإن الحديث عن الوجود كـ"حدث" يبقى غير محدد.

الوجود كـ"حدث": إن الفلسفة فكرت سابقا في الوجود انطلاقا من الموجود كـ فكرة أو صورة، وكـ"انركيا"، وكفعل، وكـإرادة والآن يمكن للمرء أن يفكر في الوجود كـ حدث. هكذا تم فهم الوجود. إن الحدث يعني التأويل المتحول للوجود والذي إذا تكوّن بالفعل يعرض سير الميتافيزيقا. تعني الـ"كـ" في هذه الحال: الحدث كـ طريقة للوجود، ويُصنّف تحت مفهوم الوجود والذي يبني مفهوماً نموذجاً مضبوطاً. ولكن إذا فكرنا نحن كيف تمت المحاولة لتأسيس الوجود في معنى الحاضر، وفي معنى ترك الحاضر الذي يوجد في القدر، والذي يكمن من جهته في الامتداد المتحجب المضيء للزمن الفعلي، فإن الوجود ينتمي بعدئذ إلى الحدث نفسه. ومن هنا يستمد العطاء وهبته تحديدهما. بعد ذلك ممكن أن يكون الوجود طريقة الحدث، وليس

الحدث طريقة الوجود. وقد يكون اللجوء إلى مثل هذا العكس ساذج جدا. وهذا لا يفكر في الحالة Sachverhalt. إن الحدث ليس هو المفهوم الأعلى الشامل الذي يُصنّف تحته مفهومي الزمان والوجود. إن علاقات الترتيب المنطقي لا تقول شيئاً هنا. إذن، بأن نتمعن نحن الوجود بذاته ونتبع خاصيته، فإن هذا الوجود يتجلى " كـ " هبة منح الحضور المكفولة عبر امتداد الزمان. إن هبة الحضور هي خاصية الحدث. والوجود نفسه يغيب في الحدث. في العبارة: الوجود "كـ" حدث تعني الـ "كـ" الآن: الوجود، وترك الحاضر ممنوحاً داخل الحدث، والزمان ممتداً داخل الحدث. إن الزمان والوجود يحدثان داخل الحدث. وما هذا بحد ذاته؟ هل يُقال المزيد عن الحدث؟.

لقد فُكر على طريق بحث الوجود مرارا؛ لكن لم يتم الحديث عن شيء خاص، أعني أن التراجع[1] ينتمي إلى المنح كعطاء، وهذا يعني أنه ثمة رفض للزمن الحاضر ومنع للزمن الحاضر في امتداد الماضي والمستقبل. إن المسمى الآن: التراجع Ansichhalten، الرفض Verweigerung، والمنع Vorenthalten، يتجلى بما يشبه التواري Sichentziehen، وباختصار يُسمى: توارياً. لكن من حيث إن طرق المنح (العطاء والامتداد) المحددة للتواري تكمن في الحدث، فإن التواري نفسه ينتمي إلى الحدث. وتوضيح هذا الأمر لم يعد موضوع هذه المحاضرة. (إنه في كل الاختصارات وبحسب أسلوب المحاضرة غير كاف الإشارة إلى خاصية ما في الحدث. إن المنح في قدر الوجود تم تحديده كـ عطاء حيث يتراجع المانح ذاته ويتوارى عن نزع التحجب في التراجع.

---

(1) Ansichhalten تفيد هذه الكلمة هنا نوع من التسمية للفعل an sich halten، كبت أو ضبط نفسه.

يتجلى في الزمن الفعلي وفي الزمان- المكان امتداد الـ "كان" (الماضي)، وإذن رفض الزمن الحاضر، وهذا يعني امتداداً لما لم يعد بعد الزمن الحاضر. ويتجلى في امتداد المستقبل منع الزمن الحاضر، وهذا يعني امتداد ما ليس بعد الزمن الحاضر. إذا كان قدر الوجود يكمن في امتداد الزمان، وهذا الزمان يكمن بدوره بوساطة قدر الوجود في الحدث، فإن الخاصية تتبدى في الحدث بأن تتوارى خاصية نزع التحجب بلا قيد. إن التفكير انطلاقا من الحدث يعني: إنه ينتزع في المعنى المذكور حيازته لذاته. إن نزع الحيازة أو الامتلاك ينتمي إلى الحدث من حيث هو. بيد أنه عبر هذا الانتزاع لا يهجر الحدث ذاته، بل يصون ما يخصه.

إننا نعاين الخاصية الأخرى في الحدث حالما نتأمل بوضوح على نحو كاف ما قيل. إنه في الوجود كحاضر يظهر أمرٌ، أي القرب، يخصنا نحن البشر على نحو بأننا في إدراكنا وتبنينا لهذا الأمر نبلغ إلى الوجود المحدد للوجود الإنساني. وهذا التبني لعلاقة الحاضر يكمن في الوجود داخل مجال الامتداد، الذي يوصلنا إلى البعد الرابع للزمان الفعلي. ومن حيث إنه يوجد الوجود وكذلك الزمان فقط في الحدث، فإن الحدث يتميز بأن الإنسان كإنسان يُدرك الوجود، وبأنه يوجد داخل الزمان الفعلي الذي يحضر إلى خاصيته. وعلى هذا النحو جدير بالإنسان الانتماء إلى الحدث. إن هذا الانتماء يكمن في التّمثل الذي يحدد الحدث. وبوساطة التّمثل يُفسح المجال للإنسان داخل الحدث. ولهذا السبب لا نستطيع أبداً أن نضع الحدث أمامنا بوصفه مقابلاً وبوصفه الجامع للكل. وبالتالي فإن التفكير المُعلّل والذي يتصور، يُطابق الحدث بشكل أقل من القول القائل (الخبري). ومن حيث أنه يمكن التفكير سواء في الزمان أم في الوجود كمنح للحدث

انطلاقا من هنا، فإنه يجب أيضاً أن يُفكر في علاقة المكان بالحدث. ويمكن بالطبع أن ينجح هذا الأمر إذا كنا فهمنا أولا وقبل كل شيء أصل المكان انطلاقاً من خاصية المكان المفكر فيها على نحو كاف. (قارن: المحاضرات والمقالات، 1954، ص 145، ف ف).

إن المحاولة في (الوجود والزمان) لرد مكانية الدازاين إلى الزمانية هو أمر متعذر. صحيح أنه خلال التلميح بوساطة الوجود ذاته والزمان ذاته، وخلال النظر إلى قدر الوجود وامتداد الزمان - المكان أتيح ملاحظة ما يقول الحدث. لكن، هل نصل على هذا الطريق إلى شي آخر غير بناء الأفكار؟ انطلاق من شَرَك هذه الريبة يتحدث الرأي القائل: أنه قُدّر للحدث أن يكون موجوداً ما. بيد أن الحدث لا يكون، ولا يوجد. وبذا يقول أحدهم كما يقول الآخر إن هذا يعني قلب للوضع كما لو أننا نريد استجلاب النبع من النهر.

ماذا يبقى أن نقول ؟ فقط هذا: إن الحدث يحدث. وبالتالي نقول نحن انطلاقا من الشيء ذاته عن الشيء ذاته نحو الشيء ذاته. وبحسب الظاهر لا يضيف هذا شيء آخر. إنه لا يقول شيئا طالما أننا نسمع القول كمجرد جملة ونصدّر المسموع فيه بوساطة علم المنطق. لكن كيف إذا أخذنا بالقول بشكل دائب ومستمر وفكرنا فيه بوصفه مضمون تأملنا على أن الشي نفسه لم يكن مرة شيئاً جديداً؛ بل قديما لكل قديم في التفكير الأوربي: الغارق في القدم الذي يتحجب في الاسم اليثيا "لا تحجب"؟

ينبثق انطلاقا مما أُملي بوساطة هذه البداية بالنسبة لكل الدوافع الأساسية للتفكير إلزام ما، وهو يربط كل تفكير بحيث يخضع فيه التفكير للمُسمى الذي ينبغي التفكير فيه. ولقد حدث أن تم التفكير تلميحاً في الوجود بوساطة الزمان الفعلي في خاصيته - انطلاقا من الحدث- دون الرجوع إلى علاقة الوجود بالموجود.

إن التفكير في الوجود بمعزل عن التفكير في الموجود يعني التفكير في الوجود دون الرجوع إلى الميتافيزيقا. وعليه، يصح التخلي عن تحطيم الميتافيزيقا لأجل ترك الميتافيزيقا نفسها. وإذا كان ثمة ضرورة للتحطيم، فإن هذا التحطيم يخصّ ذلك التفكير الذي يلج على نحو خاص إلى الحدث لكي يقول - انطلاقا من الحدث - الـ[هو] ويخبر عن هذا الهو.

ويحدث دائما أن تُحطم العوائق التي تجعل مثل هذا القول غير كاف. إن عائقا من هذا النوع يبقى، وكذلك القول عن الحدث في طريقة هذه المحاضرة. لقد تمت تسميته وقوله فقط في جمل خبرية.

* * *

الفصل الثاني

محضر لحلقة دراسية عن "الزمان والوجود"

تمت الإشارة تمهيديا إلى بعض الأشياء التي تخدم فهما أفضل للمحاضرة، وتساعد بالتالي في الاستعداد للحلقة الدراسية. وقد تمت خلال هذه الإشارة ملامسة الأسئلة والموضوعات التي تم في جزء منها إيضاحها، وفي جزء أخر حددت الخلفية التي تسير عليها الحلقة الدراسية. جاءت محاولة هذه الحلقة الدراسية انطلاقا مما تمت مناقشته. فهي تختلف جوهريا عن الحلقات الدراسية الأخرى التي أقامها هيدغر خلال مسيرة نشاطاته العلمية. وبعبارة أكثر وضوحا، إن هذا الاختلاف يظهر في عدم تأسيس نصاً ميتافيزيقياً؛ بل يصاغ نص هيدغر بالذات. إنه في المحاولة لمناقشة ما قيل في المحاضرة مجازفة أكثر مما كان في المحاضرة نفسها. إن المجازفة تكمن في الحديث في جمل خبرية عن شيء ما لا تناسبه طريقة الإخبار. ويمكن بالطبع معاينة أنه لا تعالج مجرد العبارات أو الأقوال؛ بل تعالج الإجابة المُعدة بوساطة التساؤل، والتي تحاول أن توافق الوضع الذي تعالجه. وفي هذا كله - العبارات، والتساؤل والإجابة - تكون خبرة الموضوع بذاته مفترضة.

إن السمة العملية للحلقة الدراسية كانت بذلك شعبتين: فمن جهة، تريد هذه الحلقة الدراسية أن تشير مباشرة إلى الموضوع الذي انطلاقا من طبيعته الذاتية يأبى على العبارة الخبرية. ومن جهة ثانية توّجب عليها محاولة تحضير المشتركين بما لديهم من خبرة لمواجهة الخبرة الخاصة لما قيل؛ أعني خبرة شيء لا يمكن الكشف عنه. وإن محاولة الحديث عما قيل في معنى الاستعداد لمثل هذه الخبرة دشنت مجازفة الحلقة الدراسية. وتطمح هذه الحلقة إلى فهم كلي للمحاضرة، وهدفها الأساسي أيضاً ينبغي أن يدور حول نظرة متمعنة في علاقة المحاضرة بفكر هيدغر عموما. إضافة إلى ذلك برزت أهمية تبيان حالة الفلسفة في الزمن الراهن؛ أي الزمن الذي يتخارج ek-sistiert فيه فكر هيدغر، وهو العصر الذي وسِمَ من جانب آخر بعصر ذبول الفلسفة. إن هذا الذبول أو الاضمحلال يظهر بالذات في عدة وجوه. إذا فهمت الفلسفة على أنها ميتافيزيقا مستمرة فإن هذا الذبول يفصح عن نفسه بأن موضوع التفكير ليس بعد موضوع الميتافيزيقا. وهكذا تصبح بدائل الفلسفة ماثلة للعيان وثمّة إمكانية لتفاديها: فمن جهة أولى الاقتصار على تأويل النصوص التراثية الفلسفية، وتوسيع أو تعميق وإنجاز الميتافيزيقا، ومن جهة أخرى استبدال الفلسفة بالمنطق (logistic) وعلم النفس وعلم الاجتماع وباختصار بالأنثروبولوجيا. لقد توجب في هذه الحلقة الدراسية أن تكون المعرفة والخبرة مفترضة فيما يتعلق بتاريخ الميتافيزيقا؛ لأنه يتعذر علينا الإشارة بوضوح إلى السياقات التاريخية والنظريات الميتافيزيقية المفردة. يشكل هيغل هنا حالة استثنائية، حيث تم الخوض في فكره على وجه الخصوص بسبب واقعة مثيرة للاهتمام، وهي أنه يقارن بشكل دائم وعلى نحو

متكرر وبطرق متنوعة فكر هيدغر مع الفكر الهيغلي. وبالرغم من أن هيغل يبتعد بطريقة من الطرق عن مطلب هيدغر ككل النظريات الميتافيزيقية الأخرى، فإن افتراض استقلال وانفصال كلتا النظريتين، ومن ثمة قابليتهما للمقارنة يكاد يكون عملاً قسرياً. لكن بأي معنى؟. وماذا يعني التطور النظري للوجود كـ(موضوع) إلى الوجود كـ(مفهوم)؟ وكيف يصون هنا الوجود ذاته كحضور؟ وكيف تُطابق الفكرة الوجود بوصفها الديالكتيك النظري؟.

إنه من الضرورة بمكان ولأجل إيضاح طريق هيدغر الخاص وفهم تفكيره الرجوع إلى توضيح وفهم هيغل للوجود، ليس فقط في إنكار المشابهة؛ بل البحث عن كشف أساس مثل هذا الانطباع الكاذب. وبعد هذه الملاحظات الأولية عن الحلقة الدراسية، وملامحها، وهدفها، والمعرفة الميتافيزيقية المفترضة تبدأ المحاضرة نفسها. ومن خلال تحديد مسارها تصبح إشكاليتها في مجمل جهود هيدغر واضحة.

إن المحاضرة المعنونة بالزمان والوجود تسأل أولا وقبل كل شيء عن خاصية الوجود ومن ثمة عن خاصية الزمان. ويظهر بذلك أن الوجود لا يكون وكذلك الزمان. وبالتالي يتم العبور إلى عبارة يوجد (Es gibt)، وتُوضّح هذه العبارة بوساطة مفهوم المنح أو العطاء، ومن ثم استنادا إلى الـ" هو " الذي يمنح. وهذا الأخير يُفسر على أنه حدث. وبعبارة أدق: تسير المحاضرة من الوجود والزمان عبر خاصية الزمان والوجود نحو الـ هو الذي يمنح، ومن هذا الأخير إلى الحدث. وبهذا الهدف المحدد يمكننا القول أن المحاضرة تكرر حركة وتحول فكر هيدغر من الوجود والزمان باتجاه الحديث المتأخر عن

الحدث. فماذا يحدث في هذه الحركة ؟ وكيف يظهر تحول السؤال والجواب الذي يحدث في فكر هيدغر.

يُعد كتاب الوجود والزمان محاولة لتأويل الوجود في الأفق المتعالي للزمان. لكن ما المقصود هنا بالمتعالي transzendental ؟. إنه ليس موضعة موضوع التجربة من حيث تأسسه داخل الوعي، بل مجال مشروع تحديد الوجود المُعايَن انطلاقا من إضاءة (انكشاف) (الدازاين)؛ وهذا يعني الحضور بما هو حضور. إن معنى الزمان في محاضرة الزمان والوجود ما يزال غير مفكر فيه كحضور، ويعود للتحجب داخل علاقة أصلية "مصدرية". يمكن بسهولة إساءة الفهم أثناء الحديث عما هو "الأصل" (Das Ursprüngliche). لكن أيضاً إذا كنا نحن لم نُحدد بعد أولاً وقبل كل شيء كيف يمكن فهم الأصل؛ وهذا يعني أنه لا يمكن أن يُفهم، ومع ذلك يبقى أنّ التفكير- سواء بالنسبة لهذه المحاضرة، أم في كل أساليب هيدغر الفكرية- يمتلك سمة التراجع. وهذا خطوة إلى الوراء. ويبقى أن نعاين تعدد دلالات العنوان. كما يصبح ضروريّا توضيح إلى أين وكيف التراجع أثناء الحديث عنه. لكن بعد ذلك يطرح السؤال نفسه فيما إذا، وكيف الرجوع الذي يكشف نوع اضطراب أو حركة هذا التفكير، وهو مرتبط بأن الحدث لا يكون من حيث هو المنح فقط؛ بل هذا المنح كمنح هو بالأحرى تراجع.

هل كانت قد ظهرت سمة هذا التقهقر أو التراجع في إشكالية "الوجود والزمان" ؟ حتى نعاين هذه المسألة لابد من معالجة المقصد والهدف السهل لهذا العمل، أو معنى الزمان في السؤال عن معنى الوجود. إن الزمان المعبر عنه في "الزمان والوجود " بمعنى الوجود

ليس هو نفسه الجواب، وليس هو الاعتقاد الأخير والنهائي في السؤال؛ بل هو في حد ذاته تسمية وتعريف للسؤال. وإن الاسم "الزمان" هو الاسم الأول لما دعي فيما بعد بـ"حقيقة الوجود" Die Wahrheit des Seins. يهدف تأويل الزمان أولا وقبل كل شيء إلى خاصية تزمن زمانية (الدازاين)، وإلى التخارج الذي يتضمن في ذاته بدون أن تكون مُسمّاة هذه الحالة علنا في الجزء الذي تم نشره من الوجود والزمان (قارن الوجود والزمان , فقرة 28) وهو قد تضمن إشارة إلى حقيقة وإضاءة ولا تحجب الوجود كـ وجود. وهكذا إذن فإن الزمان منتزع في كتاب "الوجود والزمان" ومن خلال الإشارة إلى الأليثيا "اللاتحجب" والحضور عمداً من الفهم المعتاد، واكتسب معنى آخراً جديداً بالرغم من أن الزمان في كتاب "الوجود والزمان" يقتصر على زمانية الدازاين، ولا يكون الحديث عن الخصيصة الزمانية للوجود (بينما على العكس من ذلك يبقى مكانا في محاضرة " الزمان والوجود" لدور ماهية الانسان في إضاءة الوجود. وهذا مرتبط بالتقيد الذي يمكن أن يوجد في العنوان "الزمان" ويحدث أن يتم تجنبه سواء في محاضرة "الزمان والوجود" حيث يتم إنجاز الامر صراحة، أم في كتاب "الوجود والزمان" حيث يقع في السياق وفي المقصد أو الهدف غير المعلن. وكان قد فُكر في "الزمان" في كتاب "الوجود والزمان" بوساطة النظر إلى الاليثيا (اللا تحجب)، وانطلاقا من الكلمة اليونانية οὐσια الجوهر؛ أعني (الحضور).

وإذا كان ذلك شأن الزمان الذي يُعبر عنه بوصفه الأفق المتعالي للوجود، فكيف إذا تحددت بعد ذلك الخبرة الأساسية التي توّجه أسلوب كتاب "الوجود والزمان"؟ هل سيتم إظهار، سلفا، سمة هذا

التراجع في هذه الخبرة ؟ إن الخبرة التي حاولت أن تفصح عن نفسها لأول مرة في كتاب "الوجود والزمان"، وفي الطرح المتعالي ما يزال متوجبا عليها التحدث بلغة الميتافيزيقا. وصحيح أن هذه الخبرة فكرت في وجود الموجود في مجمل الميتافيزيقا وأوضحته وأجلت حقيقة الموجود، إلا أنها لم تظهر إيضاحات للوجود وحقيقته من حيث هو، بل بقي هذا الوجود في طي النسيان. وعليه، فإن الخبرة الأساسية لكتاب الوجود والزمان هي خبرة نسيان الوجود. ويعني مصطلح نسيان الوجود (Seinvergessenheit) بالمعنى اليوناني: الحجاب (Verborgenheit) والتحجب (Sichverborgenheit).

إن نسيان الوجود الذي يظهر بوصفه *عدم التفكير* في حقيقة الوجود يمكن أن يُفسر وبسوء فهم على أنه تقصير التفكير المعاصر، وعلى كل حال يُفسر بوصفه شيئا محددا بوساطة السؤال المطروح عن معنى الوجود؛ أعني عن حقيقة الوجود. إن فكر هيدغر يمكن أن يُفهم - حتى الوجود والزمان يوحي بذلك - بوصفه إعدادا وتدشينا للأساس الذي تقوم عليه كل الميتافيزيقا بوصفها أساسا غير متاح؛ أعني بطريقة كما لو أن النسيان الراهن قد أُلغي وتمت إزالته. بيد أن الأمر مرتبط بالنسبة للفهم الحقيقي بإدراك أن عدم التفكير المعاصر المشار إليه ليس هو تقصير، بل يمكن أن يُفكر فيه بوصفه نتيجة لتحجب الوجود. وينتمي هذا التحجب إلى إضاءة الوجود بوصفه شيئا يخص الوجود. وعليه، إن نسيان الوجود الذي يكشف ماهية الميتافيزيقا، والذي تحول إلى دافع بالنسبة لكتاب الوجود والزمان ينتمي إلى ماهية الوجود ذاته. وبالتالي فإن مهمة التفكير في الوجود هي أن نفكر في الوجود على نحو يكون فيه النسيان منتميا جوهريا إلى

الوجود. إن التفكير الذي يبدأ مع الوجود والزمان هو في حقيقة الامر من جهة أولى انتباه أو استيقاظ من نسيان الوجود؛ أي أنه انتباه يجب فهمه بوصفه تذكرٌ لما لم يُفكر فيه بعد. إن انتباها كهذا هو من جهة أخرى ولوج إلى نسيان الوجود والوقف في داخله، وليس هو محوا أو إلغاء لهذا النسيان. وهكذا يكون الاستيقاظ من نسيان الوجود إلى نسيان الوجود هو انتباه إلى الحدث واستيقاظ في الحدث. يمكن أن يصبح نسيان الوجود أولا قابلا للخبرة، من حيث هو، في التفكير في الوجود بذاته، وفي التفكير في الحدث.

إن طبيعة هذا التفكير حُددت بشكل متكرر بوصفها خطوة إلى الوراء. ويمكن أن يفهم المرء هذه الخطوة إلى الوراء بوصفه بعداً عن.... واتجاها نحو.... وبالتالي قد يكون فكر هيدغر هو حركة من البعد عن انكشاف الموجود إلى حركة الانكشاف ذاته، والذي يبقى محتجبا داخل الموجود المنكشف. لكن ما يزال هناك في العنوان "خطوة إلى الوراء" شيء آخر مفكر فيه. الخطوة إلى الوراء هي خطوة قبل التراجع، وتكتسب مسافة أو بُعداً من هذا الذي يريد أن يحضر. واكتساب المسافة هو بُعد وتحرير للاقتراب ممن يُفكر. إن في الرجوع أو في الخطوة إلى الوراء يظهر الانكشاف من حيث هو بوصفه ما ينبغي التفكير فيه. لكن بأي اتجاه يظهر هذا الانكشاف ؟ أعني خلال التفكير انطلاقا من الرجوع خطوة إلى الوراء. وإلى أين تقود هذه الخطوة ؟ إن الاتجاه "إلى أين" لا يمكن أن يُحدد. ويمكن تحديده فقط في تحقيق الخطوة الرجوع إلى خلف؛ وهذا يعني أن يبين من المطابقة لما يحضر أو يظهر في التراجع. وفيما يخص عدم تحديد الاتجاه (إلى أين) تتجلى صعوبة أساسية. هل يكون اللاتحديد فقط

بالنسبة للمعرفة من قبيل أن مكان الظهور في ذاته محددٌ، ولكنه ما يزال محتجباً بالنسبة للمعرفة ؟ وعندما لا يكون عدم التحديد فقط بالنسبة للمعرفة، بل أيضاً لطريقة وجود الاتجاه (إلى أين) بحد ذاته، فإن السؤال يطرح نفسه كيف يمكن التفكير في مثل عدم التحديد هذا الذي يمكن فهمه ليس فقط انطلاقا من الحاجة إلى ما لم نعرفه بعد. حالما يتم توضيح هذا الأمر يمكن للمرء ــ رغم عدم مناسبة هذه المصطلحات، أن يقول: الـ "أن"Daß المكان فيما يتعلق بالاتجاه "إلى أين" مُثبتة؛ لكن ما تزال محتجبة معرفيا في كيفية كون هذا المكان، ويجب أن يبقى محسوما فيما إذا الكيف؛ أعني أن طريقة وجود المكان قد تحددت، وهي غير قابلة لأن تُعرف، أم أنها تتبين في تحقيق الخطوة التي يكون فيها الانتباه إلى الحدث. لقد تجددت محاولة تحديد الهدف الأساسي وسياق المحاضرة. الأمر الذي قد يقود من جانب آخر إلى تأمل "الوجود والزمان".

يمكن انطلاقا من طريقة التفكير الميتافيزيقية تأويل طريقة المحاضرة في مجملها؛ أعني تحديد الوجود انطلاقا من الحدث بوصفه رجوعا إلى الأساس وإلى الأصل. إن العلاقة بين الحدث والوجود سوف تكون فيما بعد علاقة القبلي Apriori بالبعدي Aposteriori. وهذا المفهوم القبلي لا يمكن أن يُفهم فقط بوصفه المعرفة القبلية، والقبلي بالنسبة إلى المعرفة التي أصبحت تحكم فلسفة العصر الحديث. إنها تعالج علاقة التأصيل أو التعليل في المعنى الهيغلي بوصفها رجوعاً إلى، واحتفاظاً بالوجود في الحدث.

إن هذا التحديد كان مقبولا بالنسبة لمصطلح " الأنطولوجيا الأساسية" Fundemenalontologie، واستخدم هذا المصطلح في

هدف وطريقة كتاب الوجود والزمان ـــ والعنوان الـذي يهـدف فعليـا على مباشرةً لمعارضة سوء الفهم هذا يتم تركـه. إن الـشيء المفـصلي الذي يجب ملاحظتـه أثنـاء ذلـك هـو علاقـة الأنطولوجيـا الأسـاسـية بالسؤال المُعَـدّ في الوجـود والزمـان للتـساؤل عـن معـنى الموجـود. فبحـسب "الوجـود والزمـان" تكـون الأنطولوجيـا الأسـاسـية تحليـل انطولـوجي للـدازاين Dasein. وبـذلك يجـب بحـث الأنطولوجيـا الأساسية التي يمكن أن تنبثـق منـها كـل الأنطولوجيـات الأخـرى في التحليـل الوجـودي للـدازاين Die existenzialen Analytik des Daseins (الوجود والزمان ,ص. 13). وبعد ذلك يبـدو الأمـر هكـذا كما لو أن الأنطولوجيا الأسـاسية هي أسـاسية بالنسبة إلى الأنطولوجيـا التي ماتزال غير موجودة، ولكن التي يمكن أن تبنى عليه الأنطولوجيـا بذاتها. أي أنه إذا كان الموضـوع يدور حول الـسؤال عن معـنى الوجـود ويكون المعنى مُعداً كمـشروع للفهـم الـذي يحـدد الـسمة الأسـاسـية للدازاين، فإن تعميق وتطوير أفق فهـم الـدازاين هـو الـشرط لتعميـق وتطوير كل بحث أنطولوجي، كما يبدو، والذي يمكن بناؤه فقط على الأنطولوجيا الأساسية. وبالتـالي يمكـن أن تكـون علاقـة الانطولوجيـا الأسـاسية بكشف معنى الوجود الذي لم يُفتتح بعد مشابهة للعلاقة بـين اللاهوت الأساسي والنظام الديني.

وبالتالي ليـس الأمر على هذا النحو رغم أنه لا يمكـن أن ننكـر أنـه لا يزال معبراً عنه في الوجود والزمان بشكل غـير واضـح. إن الوجـود والزمان يسير بالأحرى نحو إيجاد وكشف خاصـية الزمـان مـن خـلال زمانية الدازاين أثناء تأويل وقتية Temporalität مفهـوم الزمـان، وهـي الخاصية التي يتجلى منها الوجود بوصفه حضوراً. وقد قيل أن ما يُشار

إليه على أنه "أساسي" هو في الأنطولوجية الأساسية غير ملائم البناء عليه. وعوضا عن ذلك كان ينبغي إعادة التحليل الكلي للدازاين تحليلا أصليا وبطريقة مختلفة كليا؛ فيما لو أنه أضاء معنى الوجود. ولأن أساس الفينومينولوجيا الأساسية ليس أساساً أو أصلاً يمكن البناء عليه؛ أعني ليس أساساً ثابتاً، بل هو أساس غير ثابت.

ولأن إعادة طرح تحليل الدازاين ينتمي إلى أسلوب الوجود والزمان، لكن الكلمة "أساسي" تُناقض التحليل المؤقت، لذلك تم حذف الانطولوجيا الأساسية للسبب المذكور. لقد تم في نهاية الجلسة الأولى مناقشة بعض المواقع في النص التي لم يكن سهلا فهمها، ولا غنى عنها لفهم هذا النص، وفي نهاية مقدمة المحاضرة (قارن، ص 5 ف) يعرض الفصل ما يلي: (يجب.... أن نحدد بشكل كاف بعض الصعوبات). أولا وقبل كل شيء يقع في هذه الجملة تناقض صريح؛ أعني أن محاولة التفكير في الوجود بدون الموجود تصبح ضرورية، وخلافا لذلك لا يوجد أية إمكانية لتأمل وجود ما هو اليوم محيط بالكرة الأرضية في خاصيته. إن ضرورة وإمكانية هذا التناقض لم تكشف بشكل أوسع، ولكن هذا متعلق بأن التناقض نفسه ذو صلة بالمعنى المزدوج للإطار (Ge-stell)، والذي يفكر فيه من خلال التوجه نحو عبارة: وجود لما يكون اليوم. إن الإطار أو الصيغة بوصفه ظهوراً أوليا للحدث، هو بالإضافة إلى ذلك ما يجعل من هذه المحاولة ضرورية. وليست هذه الضرورة - كما لو أنه يمكن للمرء أن يقتطع أولا وقبل كل شي من النص - أقول: إنه ليس من الضرورة بمكان فهم الزمن الراهن - هذا اليوم - على أنه الحافز الحقيقي لهذه المحاولة.

وعلاوة على ذلك تم التساؤل فيما إذا كانت عبارة "الوجود لما يكون اليوم محيط بالكرة الأرضية" ليست تضييق لمشكلة الوجود الكونية في الكوكب الصغير؛ أعني في حبة الرمل الدقيقة التي تدعى الأرض؛ وأن هذا يعني فيما إذا كان هذا التضييق لا ينبثق عن اهتمام إنثربولوجي. ولم تتم معالجة هذا السؤال على نحو واسع، كما أنه لم يوضح أن هذا الإطار الذي يكشف ويعرّف ماهية التقنية الحديثة؛ أعني يكشف عن الشيء الذي طالما أننا نعرفه، يحدث فقط على هذه الأرض – يمكن أن يكون اسماً للوجود الكوني.

ومن ثم تم توضيح عبارة " التفكير في الوجود من دون الموجود"، وهي مماثلة للمصطلح المستخدم في الصفحة 29: من دون مراعاة علاقة الوجود بالموجود – والعبارة المختصرة هي: "التفكير في الوجود بعيداً عن تعليل الوجود انطلاقا من الموجود". وإن عبارة التفكير في الوجود بدون الموجود لا تعني هنا أن الارتباط بالنسبة للوجود بالموجود هو ارتباط غير جوهري. فغض النظر عن هذا الارتباط يعني عدم التفكير في الوجود داخل طريقة التفكير الميتافزيقية. وبذلك لا يكون القصد فقط من تعليل الوجود انطلاقا من الموجود اللحظة اللاهوتية للميتافيزيقة، بل أيضاً بأن يُعلل الوجود الأعلى بوصفه السبب الكافي لمجمل الموجودات من حيث هي. (قارن، لايبنتز، ما يدعى بالأربعين نظرية ميتافيزيقة في كتاب هيدغر: نيتشة المجلد الثاني، ص 454 ف ف). وقبل كل هذا كان قد تم التفكير في السمة الميتافيزيقية للاختلاف الأنطولوجي، والذي تبعا له يفكر في الوجود، ويفهم الوجود بهدف فهم الموجود نفسه بحيث إن الوجود – من دون المساس بمبدئه – يخضع لسلطة الموجود.

لقد تناولت أيضاً الجمل الأولى للمحاضرة - ما بعد المقدمة- بعض الصعوبات الكبيرة. أولا يقال بشكل مباشر: "إن الوجود يعني منذ التفكير الأوربي المبكر حتى وقتنا هذا الشيء نفسه الذي يعنيه الحاضر". وماذا إذاً عن هذه الجملة أو العبارة؟ هل يعني هذا فقط أو في الأحوال كافة أن تعريف الوجود بوصفه الحاضر هو إمكانية لتخطي تعريفاته وتحديداته الأخرى؟ وهل يتجلى تحديد الوجود كحضور في المحاضرة فقط في إطار المحاضرة ذاتها التي تحاول أن تتمعن الوجود والزمان معاً؟ أم أنه لدى مصطلح الحضور في مجمل تعريف الوجود أولوية موضوعية غير مرتبطة بهدف المحاضرة؟ وماذا يوجد أولا وقبل كل شي من وراء تحديد الوجود بوصفه مبدأً ؟. ففي كل تصورات الوجود الميتافيزيقية يتحدد الحاضر والحضور (Anwesen, Anwesenheit)، وأيضا داخل كل تعريفات وتحديدات الوجود. وكذلك المبدأ أو الأساس وبوصفه الموجود والمؤسس يقود - متمعنين فيه بالذات - إلى المدة، والاستمرار، والزمن، وإلى الحاضر Gegenwart. وليس هذا فقط في التحديدات اليونانية القديمة للوجود؛ بل أيضاً في تحديدات كالوضعية الكنتية. وكذلك الديالكتيك الهيغلي بوصفه حركة الفكرة، والنقيض، والتركيب الجديد (أيضاً هنا مرة أخرى قانون) يتحدث الزمن الحاضر ويفصح عن نفسه كأولوية الحاضر (قارن، نيتشه. المجلد الثاني، ص 399 ف ف. أيضاً: Wegmarken 1967، ص 273 ف ف. [المجموعة الكاملة، مجلد 9، ص 445] نظرية كنت عن الوجود). تبرز انطلاقاً من هذه الإشارة التوضيحية أولوية الحاضر، والذي هو معرّف في كل صياغات تعريف الوجود. كيف، وبأية طريقة تكون طريقة التحديد

هذه غير مفكر فيها؟ وكذلك في المعنى الذي تحوزه أولوية الحاضر المفصحة عن نفسها في عملية تحديد وتعريف الوجود ؟. إن أسبقية [مفهوم] الحاضر تبقى في محاضرة " الزمان والوجود" مجرد افتراض، بيد أنها في ذاتها هي سؤال ومهمة للتفكير؛ أعني التمعن فيما ومن أين وعلى أي نحو توجد أسبقية [مفهوم] الحاضر. يتابع المقطع الأول من المحاضرة بعد الجملة المقتبسة سابقا حيث يذكر: "من الحاضر، والحضور يتحدد الزمن الحاضر". وهذا ذو معاني متعددة. ويمكن فهم إحدى هذه المعاني على النحو التالي: بأن الحاضر مفكر فيه كحاضر (Präsenz)، في إدراكه، وفي عملية تمثله. وفيما لو أن الزمن الحاضر هو نتيجة تحديد الحاضر (Anwesen)، لكانت علاقته معرّفة بوساطة النظر إلى إدْراك الإنسان. والمعنى الآخر الذي يمكن فهمه: أنه وبشكل عام جدا يتحدد الزمان أو ينبثق من الحاضر حيث يبقى متكشفا بطريقة من الطرق. " إن الوجود بوصفه حضوراً يكون محدداً أو معرّفاً بوساطة الزمان ". وهذا المعنى الثاني للحاضر هو المقصود في المحاضرة. لكن تعدد المعاني وصعوبة إيضاح المشكلة؛ أعني واقعة أن تتم معالجة ليس فقط النتيجة المستخلصة من الجمل الأولى؛ بل معالجة الملامسة الأولى لمجال الموضوع، وكل هذا يقود ببساطة إلى سوء فهم، والذي يمكن رفعه فقط انطلاقا من إمكانية استمرار النظر إلى موضوعة المحاضرة في مجملها. وفي بداية الحصة الدراسية الثانية تُضاف بعض الملاحظات العامة التي يتم بها بدء الحلقة الدراسية.

أ) ارتباط علاقة الوجود والتفكير بسؤال الوجود:

بالرغم من أن العلاقة بين الوجود والتفكير أو بين الوجود والإنسان لم توضح في المحاضرة بشكل جليّ، إلا أنه يجب أن نعي أن هذه العلاقة تنتمي بحسب طبيعتها إلى كل خطوة فيما يتعلق بسؤال الوجود. وبالتالي يمكن أن يلاحظ المرء دوراً ثنائياً للتفكير: فمن جهة أولى هناك التفكير الذي ينتمي بحسب طبيعته إلى سؤال الوجود، وهو قبل كل شيء التفكير الذي يصبح أن يكون سمة للإنسان. ويمكن انطلاقا من الوجود والزمان تعريف التفكير الفَطِن أو العارف (das verstehende Denken)، ومن جهة ثانية هناك الفكر التأويلي؛ وأعني به الطريقة التي يرتبط بوساطتها التفكير الفلسفي بسؤال الوجود. وبذلك يبقى أن نفكر فيما إذا كان من الممكن أن يُحدد التفكير في معناه الأول بشكل أولي بوصفه سمة التفكير التأويلي؛ أعني الكيفية التي ينتمي فيها التفكير الفلسفي إلى سؤال الوجود.

ويبقى السؤال فيما إذا يمكن أن يكون التأويل بالعموم هو سمة التفكير، عندما يعمد هذا التفكير جوهريا إلى التصدي لسؤال الوجود. وهذا مرتبط بأن التفكير يتيح لهذا الذي ينبغي التفكير فيه كيما يستقبل انطلاقا منه تحديده.

ب) الوقتية:

لأجل أن التفكير يعود إلى الحدث، فهو يستقبل قبل أي شيء تحديد الوجود انطلاقا من ذاته - ما كان سابقا منسجما أثناء إيضاح "الخطوة إلى الوراء"- يرتبط بعلاقة محكمة بالسمة الأوسع للتفكير، والتي هي حاسمة لأجل تحقيق سؤال الوجود. إن هذه السمة تدعى

الوقتية (Vorläufigkeit). وهذه السمة تتجاوز المعنى القريب، بأن يكون التفكير متأهبا دائما إلى أن يتنبأ في كل مرة وحتى في طريقة "التراجع" الخطوة إلى وراء بالمعنى العميق. حتمية الوقت تنبثق ليس من قرار ما، بل تحوز هي معناها الموضوعي الدقيق الذي يتعالق مع نهاية التفكير ونهاية هذا الذي ينبغي أن يُفكر فيه. فكلما أنجزت الخطوة إلى الوراء بشكل أنسب، كلما أصبحت أكثر ملاءمة للقول التنبؤي.

ج) الطرق المتنوعة إلى الحدث:

الحديث عن الحدث في الكتابات المبكرة هو في:

1- رسالة عن الإنسانية حيث تم الحديث فيها عن الحدث، بيد أنه يفهم هنا بمعنين اثنين.

2- إن الحديث الأكثر وضوحا عن هذا المصطلح يكون في المحاضرات الأربعة، التي تم إلقاؤها في عام 1949 بعنوان مشترك: "نظرة في الشي الذي يكون" [المجموعة الكاملة، مجلد، 79]. وهذه ما تزال حتى المحاضرات الأولى والأخيرة غير المفتتحة بعد معنونة بـ: الشيء، والإطار، والخطر، والمنعطف. (قارن، المحاضرات والمقالات، 1954 ص 163 ف ف. [المجموعة الكاملة، مجلد 7، ص، 165 ف ف] الشيء).

3- في محاضرة التقنية والتي ليست أكثر من مجرد فهم لما تم تسميته بالإطار. [المجموعة الكاملة، مجلد 7، ص 5 ف ف]. أيضاً: Opuscula 1، التقنية والمنعطف[1962].

4- والأكثر وضوحا هو حديث محاضرة الهُوية: الهُوية والاختلاف (1957) ص. 11 ف ف. [المجموعة الكاملة، مجلد 11، ص 31 ف ف.

يهدف التذكير في المواقع السابقة إلى التحفيز في إمعان التفكير في الاختلاف، وفي الارتباط بين الطرق المشار إليها نحو الحدث، ومن ثم فإن الموقع النقدي الهام بالنسبة لمجرى وطريقة المحاضرة، كان موضوعا للتفكرات المعالجة في الصفحة 9. حيث تدور المعالجة حول الفقرة: الوجود الذي عبره... حتى... هذا يعني أن الوجود يمنح.

وقبل كل شيء كانت قد حددت ووضحت الكلمة التي تم اختيارها بعناية شديدة لكي تعرّف دهشة الموجود بوساطة الوجود؛ أعني العبارة التالية: "الوجود الذي يكون كل موجود بما هو موجود محدداً بوساطته". إن الإشارة أو العلامة تشير إلى الملامح؛ أعني إلى الشكل وإلى ماهية الشكل الذي يطابق ويلائم الموجود بما هو موجود. فالوجود هو من جهة الموجود ذلك الشي الذي يظهر، وما يكون مرئياً بدون أن يتجلى هو نفسه. يواصل المقطع الموجود داخل السؤال: إنه بوساطة النظر إلى التفكير في الحاضر يتجلى الحاضر بوصفه ترك حضور الحاضر. بيد أن هذا يصح فقط عند التفكير في ترك الحضور في خاصيته؛ أعني من حيث إتاحة حضور الحاضر.

وجوهر المشكلة هو في العبارة التالية: "لكن الآن"، التي تعزل بشكل دقيق القادم عن السابق وتخبر عن دخول جديد آخر. ما المقصود في الاختلاف المتبدل بوضوح في العبارة العازلة "لكن الآن"؟ إن هذا الاختلاف هو في ترك الحضور وقبل كل شي في الفعل "يترك" lassen. يمكن تصنيف الاختلاف في شقين:

1- ترك الحضور: إتاحة الحضور؛ أي الحاضر.

2- ترك الحضور بمعنى التفكير في الحدث.

يشير الحضور في الحالة الأولى من حيث هو ترك الحضور إلى الموجود الحاضر. والمقصود هو أيضاً الفرق والاختلاف المؤسس في الميتافيزيقا بين الوجود والموجود والعلاقة بين كليهما. وانطلاقا من التفكير في المعنى الأصلي للكلمة "يترك" فإن هذا الفعل يعني: يرسل، يرسله في طريق، ينحي، تركه يذهب، وكل ما سبق يعني: أفسح الطريق نحو الكشف. إن الحاضر المتروك لتحقيق الحضور، أو المتاح من خلال ترك الحضور يُتاح له تحقيق الحضور في الكشف مع الموجودات بوصفه حاضراً بذاته. ويبقى هذا الكشف "الانفتاح" هنا مُشكلاً وغير معرّف من أين وكيف يوجد هذا الكشف. ولكن إذا ما تم الآن التفكير في ترك الحضور في خاصيته، فإن ما يلامس الفعل يترك "lassen " لم يعد هو الحاضر، بل إنه الحضور بذاته. وبالتالي تكتب الكلمة في العبارات التالية على هذا النحو: ترك - الحضور، ويعني فعل الترك بعد ذلك: سمح، أعطى، امتد، أرسل، وجعل الشي منتميا إلى. يجوز لهذا الحضور أن يتحقق في وعبر فعل الترك في الشيء الذي هو منتمي إليه.

إن تحديد المعنى المزدوج يوجد في الفعل يترك، ومن ثم بعد ذلك في [مفهوم] الحضور. إن الارتباط بين كليهما في عبارة "لكن الآن" الفاصلة بين كلا الجزأين، وهما لا يكونان بدون علاقة، أقول: إن هذا الارتباط لا يخلو من صعوبة. ومن الناحية الصورية نقول: تتشكل علاقة بين كلا الجزأين المتقابلين. وفقط من حيث إنه يوجد ترك للحضور، يكون ترك حضور الحاضر ممكنا. وبالطريقة التي بوساطتها يُفكر في هذه العلاقة في خاصيتها، وكذلك بالطريقة التي يُحدد من خلالها الاختلاف المقصود انطلاقا من التفكير في الحدث،

أقول: إنه بوساطة هذه الطرق تم التوضيح والتبيان. وإن الصعوبة الأساسية تكمن في أن يُرفع عن التفكير الاختلاف الأنطولوجي. وهذه العلاقة تتجلى خلافا لذلك بوصفها علاقة بين العالم والشيء، وهي لعلها تُفهم بوصفها علاقة بين الوجود والموجود. وكونها تتجه بعد ذلك لفقدان ميزتها.

تبدأ الحصة الدراسية الثالثة في اليوم الثاني ببعض الإشارات. تتماشى صعوبة الاستماع إلى المحاضرة وقراءتها بطريقة مميزة ودقيقة مع بساطة موضوع الحديث. ولذلك من الأهمية بمكان أن تصل قبل أي شيء إلى بساطة النظرة. فالمصطلح "شيء" Sache "موضوع التفكير"، والذي يظهر في المحاضرة بشكل متعدد يعني انطلاقا من المعنى القديم للكلمة (شيء = قضية، خصومة)، أو النزاع أو الخلاف، وما هو محل خلاف، هو الذي يعالج في هذه المحاضرة. فالموضوع أو الشيء (القضية) بالنسبة للتفكير غير المحدد بعد هو التفكير في المصدر الذي يمكن أن يأخذ تعريفه منه. ومع وجوب الحيطة والحذر والتحفظ الضروري لما كتبه هلدرلن في رسالة إلى بوهلندورف Böhlendorf في خريف 1802 يمكن أن يُلامس في فكر هيدغر بشكل متكرر:

"صديقي العزيز! أعتقد أننا سوف لن نشرح الشعراء قبل وقتنا، بل طريقة الغناء سوف تأخذ بالعموم شكلاً آخر مختلفاً".

إن توضيحات وشروح الحصة الدراسية تتحرك قبل كل شيء حول مصطلح (يوجد) "es gibt"، الذي هو الكلمة التي تستحوذ على عناية فائقة في مسار المحاضرة. لقد حاولنا أن نضيء الاستخدام

الاعتيادي للغة. وتشير الطريقة التي يظهر فيها مصطلح الـ "يوجد" في الاستخدام الدارج للغة وآراء المعنى المضمحل، والعام، والنظري لمفهوم الموجود تحت التصرف، ولمفهوم الحدوث أو الظهور الصيرفين مرة ثانية، أقول : إنها تشير إلى غنى ووفرة الروابط والعلاقات. فإذا قلنا على سبيل المثال "يوجد في جدول الماء سمك السلمون المرقط" فهذا لا يعني أنه يثبت مجرد الوجود لسمك السلمون. وقبل كل هذا، وفي الوقت نفسه تعبر الجملة السابقة عن سمة الجدول؛ أعني أنها تُوصَف بوصفها جدول سمك السلمون، وبالتالي بوصفها جدولا خاصا بما هو كذلك؛ أعني ذلك الجدول الذي يمكن للمرء أن يصطاد فيه سمكاً. إذاً، هنالك علاقة في الاستخدام المباشر للتعبير "يوجد" مع الإنسان. وتكون هذه العلاقة عادة وجود تحت التصرف بالاستناد إلى استحواذ ممكن من قبل الإنسان. وما يوجد لا يكون مجرد موجود في متناول اليد وتحت التصرف؛ بل هو بالأحرى ما يخص الإنسان. وباعتبار العلاقة المتأرجحة مع الإنسان يعرّف مصطلح الـ "يوجد" الوجود في الاستخدام المباشر للغة بشكل أوضح من مصطلح فعل الكون "يكون". ولكن أيضاً بأن الفعل "يكون" لا يحوز دائما وفقط المعنى الباهت النظري لتثبيت الموجودية، وهذا يظهر في الاستخدام الشعري للغة. يقول تراكل:

[يكون] ضوء يبدد الريح

[يكون] الإبريق الذي يتركه السكيَر في الظُّهر.

و[يكون] جبل من نبيذ محترق، أسود اللون بكهوف ملأى بخيوط العنكبوت.

وتكون غرفة طلوها هم بالأبيض.

إن في هذه الأبيات في الوقفة الشعرية الأولى Psalm، وفي أخرى تدعى "De profundis" يُعنون الشعر الذي ينتمي إلى الحلقة نفسها كما سمي أولا، يقول تراكل:

[يكون] حقل محصود يتساقط فيه مطر أسود

و[تكون] شجرة بنية اللون تقف وحيدة

و[تكون] ريح تصفر تلتف حول الكوخ،

كم هو حزين هذا المساء.

و[يكون] ضوء يهمد في فمي.

ويقول ريمباود في قطعة من " إيحاءات":

يوجد في الغابة عصفور يستوقفك شدوه، ويسكنك في جو من الغموض،

وهناك ساعة كبيرة توقفت عن الرنين.

يوجد غور مع وكر لحيوانات بيضاء،

وهناك كنيسة تنغمر وبحيرة ترتفع.

يوجد سيارة صغيرة بين الشعاب، أو تبدو وكأنها تنزل مسرعة مزينة بالأوشحة.

وهناك مجموعة من الممثلين الصغار بزيهم الرسمي، حيث يمكن مشاهدتهم من خلال حافة الغابة.

ويوجد أخيراً

عند الشعور بالحاجة للطعام والشراب أحدٌ ما يطاردك.

يتطابق الفعل الفرنسي "Il y a" (قارن، تحول لهجة جنوب ألمانيا (يملك es hat) مع الفعل الألماني يوجد(es gibt)، ولكنه لديه بعد واسع. ويحسب ترجمة ريمباود لـــIl ya فإنه قد يكون في الالمانية "هو يكون" Es ist، كما أنه يرجح أن تراكل عرف شعر ريمباود المشار إليه.

إن عبارة "[هو] يكون" فيما يتعلق باللغة الشعرية، والتي استخدمت أيضاً من قبل ريلكه، وبينّ Benn قد تم إيضاحها إلى حد ما. ونستطيع القول أولا وقبل أي شيء أن عبارة " [هو] يكون" تؤكد وجود شيء ما، كما هو الحال في عبارة "يوجد" es gibt. لكن وبالمقارنة مع ما هو اعتيادي تسمي العبارة "يوجد" ليس ما هو معتاد أن يوجد، بل ما هو غير اعتيادي؛ أعني ما هو موضع اهتمام كشيء رهيب، أعني الشيء الخفي. ومن ثم تكون العلاقة مع الإنسان مُعرّفة في عبارة " يكون" بشكل قاطع، أكثر منه في ما هو اعتيادي في عبارة " هو يوجد". وما تعنيه عبارة " هو يكون" يمكن التفكير فيه فقط انطلاقا من الحدث. وبالتالي فإن هذا يجعل الباب مفتوحا نظير العلاقة بين عبارة "يكون" الشعرية وعبارة "يوجد" الفكرية.

تشير بعض التوضيحات القواعدية عن الضمير [هو] في عبارة " [هو] يوجد" es gibt، ونوع هذه الجمل المحددة في قواعد اللغة بوصفها جملة غير شخصية وبدون فاعل، وكذلك التذكير السريع بالأسس الميتافيزيقية اليونانية فيما يتعلق بتفسير واضح للجملة

بوصفها علاقة بين طرفين فاعل وفعل أو بين مبتدأ وخبر، أقول: إن هذا كله يشير إلى أن العبارتين "الوجود يوجد" والزمان يوجد "لا يمكن فهمهما كعبارات خبرية. وأخيراً تم توضيح سؤالين اثنين تم طرحهما في المحاضرة. وهما يلامسان من جهة أولى النهاية الممكنة لتخارج الوجود، ومن جهة ثانية طريقة القول بالنسبة لمفهوم الحدث. في 1. عندما لا يكون الحدث صياغة جديدة للوجود داخل تاريخ الوجود؛ بل على العكس من ذلك ينتمي الوجود نفسه إلى الحدث، ويكون قابلاً لأن يُرجع إلى الحدث (ودائماً أيضاً بطريقة ما)، فإن تاريخ الوجود يبلغ النهاية بالنسبة للتفكير في الحدث، أعني بالنسبة للتفكير الذي يتمعن الحدث من حيث إن الوجود الذي يتأسس من خلال مفهوم الحدث في المنح أو العطاء لم يُفكر فيه بعد في خاصيته. فالتفكير إِذَنْ يبدأ في وأمام ذلك الشيء الذي يبعث الأشكال المختلفة والمتنوعة للوجود الإبوخي (المرحلي، مراحل الوجود). ولكن هذا الذي يمنح الوجود كحدث هو بحد ذاته غير تاريخي، وبتعبير أدق خارج القدر التاريخي.

وإن الميتافيزيقا هي تاريخ تصيغ مفهوم الوجود، وهذا يعني منظورا إليه انطلاقا من الحدث أنه تاريخ التراجع الذاتي للذي يمنح ويعطي لصالح العطاءات التي في كل مرة هي عطاءات ترك حضور الحاضر داخل هبة الوجود. والميتافيزيقا هي نسيان للوجود وهذا يُقصد به: تاريخ تحجب وانقطاع أو تراجع منح الوجود. وعليه، فإن العودة للتفكير في الحدث هي متطابقة في المعنى مع نهاية تاريخ التراجع. لكن التحجب الذي ينتمي إلى الميتافيزيقا بوصفه حدودا يجب أن ينتمي إلى الحدث ذاته. ويعني هذا أن التراجع والانسحاب

الذي حدد سمة الميتافيزيقا في صيغة نسيان الوجود يتجلى بوصفه بُعد التحجب بحد ذاته. إلا أن هذا التحجب لا يحجب نفسه، بل بالأحرى يُعنى الفكر به. وبرجوع الفكر إلى مفهوم الحدث يحضر التحجب إلى الحدث بطريقة خاصة. فالحدث داخل التحجب هو بذاته مصادرة، التي هي مُدركة في هذه الكلمة في اليونانية القديمة (ليثيا) في معنى التحجب. وإن افتقار الحدث إلى القدر لا يعني أنه غير متحرك.

ويعني هذا بالأحرى أن طريقة الحركة الخاصة بالحدث، الذي ينتمي قبل كل شيء إلى التفكير، ويكون توجهه في التراجع، تتجلى بوصفها ما ينبغي أن يفكر فيه. وبالتالي فإن هذا يعني أن تاريخ الوجود بوصفه ما ينبغي التفكير فيه بالنسبة للتفكير داخل الحدث هو في نهايته، حتى إذا كانت الميتافيزيقا سوف تستمر في الوجود باعتبارها شيئا ما لا نقدر على تعريفه.

في 2. يرتبط السؤال الآخر بما قلناه سابقاً؛ أعني السؤال عن الشيء الذي يُوجب التفكير في الحدث، والذي يمكن أن يكون ملائما لطريقة القول المناسبة. ونحن لم نسأل فقط عن شكل القول Form des Sagens – أعني بأن الحديث في الجمل الخبرية يبقى غير مناسب لما ينبغي قوله أو الحديث عنه – وإنما، وبتعبير فج، يكون السؤال عن المضمون.

والسؤال المطروح في المحاضرة ص 29: ماذا يبقى لكي يُقال؟ فقط التالي: أن الحدث يحدث. وهو يمنع قبل كل شيء أية طريقة تجعل من التفكير في الحدث غير ممكن. إلا أنه وبتوجه موضوعي

يطرح السؤال نفسه: ماذا يُحدِث الحدث ؟ وما هو الحادث عن الحدث؟ وأيضاً: هل يكون التفكير الذي يُفكر في الحدث تأمل في ما يحدث عن الحدث؟ في المحاضرة نفسها والتي ترغب أن تكون مجرد طريق يقود إلى الحدث، لم تقل شيئاً عن هذا. ولكن تم التفكير في بعض الأشياء لأجل هذا الغرض في كتابات أخرى لهيدغر. وهكذا قال هيدغر في محاضرة الهُوية مفكراً فيها انطلاقا من نهايتها: ما يُحدث الحدث؛ أعني استجلاب الشيء إلى خاصيته والاحتفاظ به في الحدث، وهذا يعني الترابط أو الانتماء بين الإنسان والوجود. وفي هذا الانتماء لا تبقى المنتميات إلى بعضها هي الإنسان والوجود بل الأشياء الفانية في مربع العالم بوصفها حادثات. وعن هذه الحادثات في مربع العالم يتحدث هيدغر وبطريقة مغايرة تماما في محاضرات هلدرلين "أرض وسماء هلدرلين" (المجموعة الكاملة، مجلد 4، ص152 ف ف) وفي محاضرة "الشيء". وكل ما قيل في شكل قول (حكم) يعود إلى هذا الموضوع كما في (على طريق اللغة 1975 [المجموعة الكاملة، مجلد 12). وكان هيدغر قد تحدث عن الحدث وعما يحدثه؛ بالرغم من أن الحديث كان بطريقة أولية وتحضيرية.
وبالنسبة لهذا التفكير فإن المعالجة تدور فقط حول الاستعداد للدخول في الحدث. ويمكن التفكير في الوفرة التامة لما ينبغي التفكير فيه داخل الحدث، بأن يبقى القول عن الحدث: الحدث يحدث، وأنه غير منقطع، بل يستمر في كونه حدث. وعند التفكر في هذا كله؛ في الشيء، وفي الآلهة، وفي الأرض والسماء انطلاقا من العلاقة مع الانسان، وأيضا العلاقة مع الوقائع علينا ألا نغفل التفكير بأن "المصادرة" تنتمي جوهريا إلى مفهوم الحدث. ولكن يتضمن هذا

السؤال: إلى أين يتجه الحدث؟ إن اتجاه ومعنى السؤال لم تناقش بعد ذلك. وفي بداية الجلسة الرابعة قاد سؤال آخر إلى تجديد التأمل في مقصد وهدف المحاضرة. ففي رسالة عن الإنسانية (طبعة كلُسترمان ص 23) يعني هذا: "حيث إن الـ[هو] الذي يمنح هنا هو الوجود بذاته" [المجموعة الكاملة، مجلد 9، ص 334]. وهذا القول الواضح – هكذا برهنا- لا يتطابق مع محاضرة "الزمان والوجود" التي هدفها التفكير في الوجود بوصفه حدثا، وتقود إلى بُعد الحدث وتواري الوجود. إن عبارة تواري الوجود لا تنسجم فقط مع المقطع في "رسالة عن الإنسانية، بل أيضاً مع المقطع في المحاضرة (ص 26) حيث إن مقصد وهدف المحاضرة الوحيد هنا يتجه إلى تمعن الوجود بذاته بوصفه حدثا. ولأجل هذا قلنا أن المصطلح الأول " الوجود بذاته " قد أطلق عليه تقريبا في كل مواقع الأسئلة في رسالة عن الإنسانية أسم الحدث. (عمد هيدغر بين عامي 1936 و1938 إلى تعميق وتوسيع العلاقات والروابط التي تبيّن الأساس الجوهري للحدث). ومن جهة ثانية أن النظر في معالجة هذه القضية يدور حول مفهوم الوجود، الذي يُنظر إليه كحدث من حيث إنه يتوارى. وبين كلا العبارتين لا يوجد أي تناقض. فكلا العبارتين يُسميان ويعرّفان بتعبيرات مختلفة الحالة نفسها. ومن غير الممكن أيضاً القول أن عنوان المحاضرة "الزمان والوجود" يُناقض فكرة تخفي الوجود. إن هذا العنوان يريد أن يشير إلى استمرار التفكير في الوجود والزمان. ولا يعني هذا أنه تم تثبيت مفهومي الوجود والزمان، وأنه يجب التعبير عنهما من حيث هما في نهاية المحاضرة. بل يمكن بالأحرى التفكير في الحدث على نحو لا يثبّت فيه بوصفه وجوداً ولا بوصفه

زماناً. إنه شبيه بالمجرد المحايد؛ أعني الحياد في العنوان الزمان والوجود. ولكن لا يستبعد هذا الأمر التفكير في خاصيتي العطاء والامتداد المفكر فيهما داخل الحدث؛ بحيث إنه يستمر كل من الوجود والزمان كموضوعين للتفكير. وإذا تذكرنا المواقع في "الوجود والزمان" التي استخدم فيها تعبير الـ "يوجد"، لكن دون التفكير في هذه العبارة انطلاقا من مفهوم "الحدث"، فإن هذه المواقع المشار إليها تظهر اليوم بوصفها محاولات جزئية، أعني محاولات تعميق سؤال الوجود، وهذه المحاولات تشير بحسب اتجاهها إلى أنها محاولات غير كافية. ولذلك يرتبط الأمر اليوم بتمعن موضوعة وحافز التفكير في هذه المحاولات في سؤال الوجود، وتحديده انطلاقا منها. ويخطئ المرء ببساطة عندما ينظر إلى الأبحاث في كتاب "الوجود والزمان" بوصفها معالجات مستقلة، ولم تنجز فيما بعد بشكل وافٍ. خذ على سبيل المثال تعقب السؤال عن الموت في الحدود وانطلاقا من الدوافع التي تُبيِّن هدف تعميق دراسة الموجود الإنساني (Dasein). وقد يكون اليوم من الصعوبة بمكان تصور المشكلات والصعوبات التي واجهت التساؤل عن الوجود في أسلوبه وتطبيقه. ففي إطار الفلسفة الكنتية الجديدة في ذلك الوقت، كان مطلبها كفلسفة أن تجد من يصغي إليها، وأن تكتفي بمطلب التفكير فيها كنتيا، ونقديا، والتفكير فيها تفكيراً متعالياً. لقد كانت الأنطولوجيا في ذلك الوقت اسما غير مستحب. فهسِّرل نفسه اقترب فعليا من سؤال الوجود في كتابه " الأبحاث المنطقية" وقبل الكل في الفصل السادس؛ ولم يتمكن من مقاومة المناخ الفلسفي في ذلك الوقت، حيث إنه وقع تحت تأثير باول ناتورب، وتوجه نتيجة ذلك نحو الفينومينولوجيا المتعالية،

الـتي بلغـت ذروتهـا في "الأفكـار" (Ideen). بالتـالي تخلـت الفينومينولوجيـا عـن مبـدئها. وإن دخـول الفلسفة (في هيئـة الكنتيـة الجديدة) في الفينومينولوجيا أدى إلى أن ابتعد شيلر وكثيرون أخـرون عـن هُسِّرل؛ حيـث أمكـن أن يظـل السـؤال مفتوحـا فيمـا إذا هـذا الانفصال يؤدي إلى الاتجاه نحو موضوع التفكير.

وهذا كله تمت الإشارة إليه لأجـل توضـيح السـؤال الممكـن عـن طريقة النهج في المحاضرة. هذه الطريقة يمكن أن تحدد من حيث إنـه لا يتم فهم مصطلح الفينومينولوجيا كطريقة خاصـة بالفلسـفة أو اتجـاه فلسفي خاص، بل يفهم بوصفه شيئا ما يسود كل فلسفة. وهذا الـشيء غير المحـدد يمكـن أن يُعـرّف في أفضـل طريقـة مـن خـلال العبـارة الشهيرة " نحو الأشياء ذاتها ". وهذا كان بالضبط في معـنى أن أبحـاث هسّرل امتازت على طريقة نهج الكنتيـة الجديـدة كـشيء جديـد مـثير وغير مألوف، كما رأى دلتاي هذا الأمر لأول مـرة عـام (1905). وفي هـذا المعـنى يمكـن أن يكـون هيـدغر قـد قـال أنـه هـو يحفـظ الفينومينولوجيا الحقيقية. وبالفعل لولا النهج الأساسي للفينومينولوجيا لكان سؤال الوجود غير ممكن.

إن توجه هُسِّرل نحو إشكالية الكنتية الجديـدة أحـدث قطيعـة مـع دلتاي، وتتضح أولا وقبل كل شيء أهمية مقالة الفلسفة كعلـم دقيـق (لوغـوس I، 1910 /11)، والـتي هـي غـير ملاحظـة بـشكل كـاف، وكذلك واقعة أن هسّرل ألغى كل علاقـة حيّـة مـع التـاريخ. وفي هـذه العلاقة تمت الإشارة إلى جانب آخرين كثيرين أيضاً إلى أن هسّرل كان قد فهم في إطار تصوره لأنطولوجيا الدين، كتاب "الوجـود والزمـان" بوصفه انطولوجيا دينية للتاريخ. وقد سادت في الجلسة الرابعة مناقشة

السؤال الذي أشار إليه الموقع الهام، والمقتبس في الصفحة 9 (الوجود الذي بوساطته...حتى... وهذا يعني الوجود يعطي). يهدف هذا السؤال إلى علاقة الوجود والزمان مع الحدث، والتساؤل فيما إذا كان يوجد بين المفاهيم المشار إليها هناك - الحضور، وترك الحضور، والكشف، والمنح والحدث - تداخل في معنى أصلي عظيم ودائم. ويسأل كذلك فيما إذا كانت النقلة التي تقود في المقطع الإشكالي من الحضور عبر ترك الحضور...إلخ إلى الحدث هي عبارة عن رجوع إلى أساس هو في كل مرة أساس أصلي.

وعندما لا تدور المعالجة حول كل ما هو أصلي، فإن السؤال يطرح نفسه عما هو إذن الفرق والعلاقة بين المفاهيم المشار إليها. ولا يعرض السؤال أي تداخل، بل محطات على طريق الرجوع، الذي يكون ممهداً من خلال ما هو معتاد. إن النقاش المستخلص يرتبط جوهريا مع معنى التحديد أو التعريف، الذي يتموضع على شكل طريقة الوجود داخل الميتافيزيقا، حيث يُحدد الحضور بوصفه الحاضر. وينبغي أن يصبح الاختلاف واضحاً جداً، والذي يحوز سمة الرجوع من الحضور إلى الحدث، ويفهم على نحو خاطئ وبسذاجة بوصفه تحضيراً لكل أساس أو مبدأ أصلي. إن حضور الحاضر؛ أعني ترك الحضور، والحاضر يفسر عند أرسطو بوصفه الفن "الصنع" Poesis، وتحول هذا المصطلح فيما بعد إلى معنى الخلق Creatio، ويقود هذا المصطلح من البساطة التامة إلى تحديده بوصفه الوعي المتعالي للموضوعات. وهكذا يظهر أن السمة الأساسية لمفهوم ترك الحضور في الميتافيزيقا هي بروزه في صيغه المتعددة والمتنوعة. وبالمقابل رأينا أن علاقة التحديد عند أفلاطون بين الحاضر والحضور

لم تفهم عنده بوصفها فناً أو صنعاً؛ بالرغم من أن الطابع الفني للعقل يبرز أكثر فأكثر مع علاقة التحديد قبل كل شيء في النواميس. "في الجمال يكون الشيء الجميل جميلا" في هذه العبارة يكون فقط الحضور؛ أي يكون حضور الجمال معبراً عنه في الشيء الجميل، ودون أن يضاف للحضور معنى الفن والصنع فيما يتعلق بالحضور نفسه. لكن يظهر أن تحديد أفلاطون غير مفكر فيه. إذ إنه لم يتم التوسع ولا مرة عند أفلاطون في التساؤل عما يكون مفهوم الحضور بالفعل، ولم يتم التعبير ولا مرة عما يحققه الحضور أو ينجزه بالنظر إلى الموجود. ولا يمكن سد هذه الثغرات من خلال أن أفلاطون يسعى إلى فهم حضور الحاضر في مجاز أو استعارة الضوء أعني ليس بوصفه الفن، والصنع....إلخ، بل بوصفه ضوءاً، بالرغم من أنه يقترب هيدغر من هذا . حيث إن مصطلح ترك الحضور الذي تم التفكير فيه من قبل هيدغر هو حضور إلى العلن، بالرغم من أنه يكون في موقع إشكالي من المحاضرة، ويجب أن يكون حياديا ومعاكساً لكل طرق الصنع والتأسيس. وفي هذا الحضور نحو الكشف يكون مفهوم الضوء ومفهوم الظهور هما فقط التعبيران عند اليونان. لكن يبقى أن نسأل عما ترغب استعارة الضوء أن تقوله، ولكن أيضاً عما لا تستطيع أن تقوله. ومن خلال ارتباط مفهوم ترك الحضور مع مفهوم الكشف "اليثيا" يخرج السؤال كلياً عن وجود الموجود من الإشكالية الكنتية لتأسيس الموضوعات؛ بالرغم من أنه يمكن فهم مصطلح النظرية Position بالذات عند كَنت، إذا ما أعيد النظر فيه، انطلاقا من مفهوم الكشف والذي لأجله يعمد كَنت إلى إظهار القوة المخيلة.

وفي هذه النقطة بالتحديد نسأل فيما إذا كان كافيا أن نفهم علاقة الحضور مع الحاضر بوصفها لا تحجب أو "كشف"، حينما يكون اللاتحجب مأخوذا في ذاته؛ أعني عندما لا يُحدد من جهة ثانية من حيث المضمون. وإذا كان "اللاتحجب" موجوداً في كل طرق الفن، الصنع والعمل فكيف يستطيع المرء إذا ما استثنى هذه الطرق أن يصون اللاتحجب "الكشف" بشكل صرف في ذاته؟ وبعد ذلك ماذا يعني هذا اللاتحجب من حيث إنه لا يُحدد ثانية من جهة المضمون؟ نحن نحدث فرقا هاما في هذا المصطلح المشار إليه "اللاتحجب" بين "اللاتحجب" الذي ينتمي على سبيل المثال إلى الحضور، واللاتحجب الذي يقصده هيدغر. فبينما يشير المفهوم الأول إلى الصورة Eidos، هذا الذي يبرز في الحضور ويُكشف، يشير اللاتحجب الذي هو موضوع الفكر عند هيدغر إلى الموجود الكلي. ومن هنا يُشار إلى الفرق في (أن - يكون) و(ما يكون)، حيث يكون أصلهما غامضا وغير مفكر فيه (قارن، هيدغر، نيتشه. المجلد الثاني، ص 399 [المجموعة الكاملة، المجلد 6.2، ص 363 ف ف]). لكن، فيما يخص هدف التأمل في السؤال تم القول بأن يبقى التأمل في الطرق المختلفة فيما يتعلق باللاتحجب المحدد من حيث المضمون؛ بالرغم من أن اللاتحجب مصون في السؤال في الفقرة فقط بوصفه سمة أساسية، حيث يؤخذ بوساطة ذلك من الفعل "تَرَكَ" في ترك الحضور سمة السبب. وعليه، لا يتم تحديد أي شيء من خطوة الحضور إلى ترك الحضور، ومن هذا الأخير إلى اللاتحجب عبر خصيصة الحضور للمجالات المختلفة للموجود. وهذا يُبقي مهمة التفكير بأن تحدد (لا تحجب) مناطق الشيء المختلفة. وفي نوع الحركة نفسه؛ أعني في

خطوة التحرك من الحضور إلى ترك الحضور يتجلى العبور من ترك الحضور إلى اللا تحجب، ومن هذا الأخير إلى العطاء أو المنح. وفي كل مرة يتراجع الفكر خطوة إلى الوراء. وبالتالي يمكن النظر إلى طريقة سلوك هذا التفكير بوصفها طريقة مشابهة لطريقة فكر ديني سلبية. وهذا يظهر في الطريقة التي من خلالها تنجز النماذج الأونطيقية الموجودة في اللغة وتحطم. ولعل ما يشدّ الانتباه هو استخدام على سبيل المثال أفعال مثل: بلغ، منح، تحفظ، وحدث وهذه الكلمات ليست مجرد أفعال وصيغ زمنية، بل إضافة إلى ذلك يُشار إليها بوصفها معنى زمني معبر عنه بالنسبة لما هو غير زمني.

تفتتح الجلسة الخامسة مع محاضرة لجين بياوفرت، التي لزم أن تكون أساساً بالنسبة لتوضيح المشابهة المزعومة بين فكر هيدغر وفكر هيغل. يخبر المحاضر عن ذلك وعن كيفية النظر إلى هذه المشابهة في فرنسا. ولعله من غير الجائز أولا وقبل كل شيء أن ننكر المشابهة العجيبة والتقارب بين فكر هيدغر وهيغل. هكذا يسود إلى حد بعيد الانطباع بأن فكر هيدغر هو استئناف وتعميق لفلسفة هيغل، تماما كما هو فكر ليبنتز استئناف لفكر ديكارت أو هيغل وكذلك لـ كَنت. وإذا تم النظر إلى فكر هيدغر بشكل أساسي انطلاقا من هذه الرؤية، فإنه قد يُتاح للمرء بشكل حتمي أن يجد تطابقاً بين كل حيثيات فكر هيدغر وبين جوانب فلسفة هيغل. من خلالهم يتم إعداد لما يشبه قائمة معجم مفهرس، وهكذا يثبت أن هيدغر قد قال تقريبا الشيء نفسه الذي قاله هيغل. لكن طريقة النظر هذه تفترض أنه يوجد فلسفة هيدغرية. وإذا كان الأمر ليس على هذا النحو، فإن كل مقارنة تخسر أساس عملية المقارنة، ويأخذ عدم إمكانية المقارنة نفس معنى عدم الارتباط.

تم ذكر في الجزء الثاني من المحاضرة بعض مساوئ الفهم الكبيرة لفكر هيدغر التي وجدت في فرنسا. ففي منطق هيغل يُوسط الوجود بوصفه المباشر في الماهية كحقيقة الوجود. هل هذه الطريق من الوجود إلى الماهية ومن الماهية إلى المفهوم هي الطريق إلى حقيقة الوجود المُعرّف في البداية بوصفه المباشر، ومشابه للطريق أو في أحسن الأحوال قابل للمقارنة مع سؤال الوجود المتطور في "الوجود والزمان"؟ أين يمكن أن يُحدد الاختلاف الأساسي؟.

انطلاقا من هيغل يمكن القول أن "الوجود والزمان" يقف عند الوجود ولا يتطور هذا الأخير إلى مفهوم Begriff. (افتراض يتبع سطحيا اصطلاحات هيغل: وجود – ماهية – مفهوم). وعلى العكس من ذلك فإنه وانطلاقا من "الوجود والزمان"، وبالنظر إلى فكر هيغل يمكن أن يُطرح السؤال: كيف حدث لهيغل أن حدد الوجود بوصفه المباشر اللامعين ووضع الوجود من البداية في علاقة تحديد وعلاقة توسط؟ (قارن، هيدغر، علامات الطريق، 1967، ص 255 ف ف. [المجموعة الكاملة، مجلد 9، ص 427 ف ف] هيغل واليونان).

يُفعّل السؤال الأخير الدافع للإسهاب في المشكلة غير الواضحة عن أصل "النفي" Negativität عند هيغل. هل يؤسس مفهوم النفي للمنطق الهيغلي في بنية الوعي المطلق أم العكس؟ وهل يكون التأمل النظري عند هيغل أساس السلب الذي ينتمي بالنسبة لهيغل إلى الوجود، أم أن النفي هو أيضاً أساس لمطلق الوعي؟ إذا لاحظنا أن هيغل يعمل في الفينومينولوجيا مع الثنائيات الأصلية، التي فيما بعد فقط انطلاقا من المنطق يتم التجانس بينها، وعندما يستنبط مفهوم الحياة، كما يُعمق في كتابات هيغل المبكرة، يظهر نفي النفي غير

قابل للإرجاع إلى البنية التأملية للوعي، بالرغم من أنه ومن ناحية أخرى لا يمكن تجاهل أن الأسلوب الجديد في الوعي أسلوب عظيم جداً ساهم في تطور مفهوم النفي. يمكن أن يرتبط النفي بالأحرى مع فكرة التمزق. أيضاً الرجوع بموضوعية إلى هيرقليطس.

يمكن تثبيت الفرق في أسلوب تحديد الوجود في النقطتين التاليتين:

1- إن سؤال الوجود المحدد في حقيقته بالنسبة لهيغل ليس سؤالا على الإطلاق في فلسفته؛ لأن هُوية الوجود والتفكير بالنسبة لهيغل هي تطابق حقيقي. وهكذا لا يوجد عند هيغل سؤال الوجود، ولا يمكن أن يظهر هذا السؤال.

2- انطلاقاً من المحاضرة التي أشير فيها إلى أن الوجود يحدث في الحدث يمكن بذلك للمرء المحاولة في مقارنة الحدث مع الفكرة المطلقة والعليا والأخيرة عند هيغل. لكن وراء الظاهر من المطابقة يتعين على المرء بعد ذلك أن يسأل: كيف يتصل الإنسان عند هيغل بالمطلق؟ ويسأل أيضاً: أية نوع هي علاقة الإنسان بالحدث ؟ وبذلك يرغب المرء بإظهار الاختلاف الذي لا يمكن تخطيه. من حيث أنه يشكل الإنسان بالنسبة لهيغل مكان حضور المطلق إلى ذاته، ويقود هذا المطلق إلى رفع نهاية الإنسان. أما عند هيدغر تكون النهاية جلية ليس فقط نهاية الإنسان بل كذلك الحدث ذاته.

شكل هذا النقاش حول هيغل حافزا لملامسة السؤال من جديد فيما إذا كان الرجوع إلى الحدث يعني نهاية تاريخ الوجود. وهنا يظهر أنه تتوفر مشابهة مع هيغل؛ لكن التي لا يمكن أن تُرى على أساس يكمن

خلف الاختلاف الأساسي. وفيما إذا هذه النظرية بالفعل قائمة تمكننا من الحديث فقط عن نهاية التاريخ حيث - وكما هو الحال عند هيغل - تسود هُوية حقيقة بين الوجود والفكر، فإنه يبقى السؤال مفتوحا. وعلى كل حال فإن نهاية التاريخ في المعنى الذي قصده هيدغر مختلف تماما. إن الحدث يحجب إمكانية اللاتحجب التي لا تستطيع تحديد الفكر وفي هذا المعنى لا يمكن القول: إنه مع رجوع الفكر إلى الحدث تتوقف العطاءات. لكن يبقى أن نتفكر فيما إذا كان يمكن الحديث عن الرجوع، وعن تاريخ الوجود، أعني عندما يُفهم تاريخ الوجود بوصفه تاريخا للعطاءات التي يتحجب فيها الحدث. وما قيل في الجلسة المبكرة عن النماذج الموجودية (الأونطيقة) - مثلاً: الامتداد، والهبة، وغيرها كأولويات أونطيقة في الزمان - أعيد تناولوها من جديد. فالتفكير الذي يُفكر في النماذج، يمكن بالتالي أن يُحدد بطريقة غير مباشرة بوصفه تفكيراً تقنياً، لأنه لا يمكن فهم النموذج بذلك في المعنى التقني بوصفه إعادة أو مشروع لشيء ما في المعيار الأصغر. النموذج هو بالأحرى الشيء الذي يواجهه التفكير ضرورة بوصفه فرضية طبيعية، وأعني تكون المواجهة لهذا الـ "مِمّا" وأيضا الـ "بماذا".

إن الضرورة بالنسبة للتفكير في أن يستخدم النماذج التي ترتبط مع اللغة. ويمكن أن تنبثق لغة التفكير من اللغة الدارجة. وهذه تكون في الأساس ميتافيزيقية - تاريخية. أيضاً تكون قد أسس فيها التأويل، أعني أنها تُعطى في طريقة البداهة. انطلاقا من هنا نرى أنه يوجد بالنسبة للتفكير فقط امكانية للبحث عن النماذج بهدف معالجتها، ومن ثم تحقيق العبور إلى النظري. وكمثال عن النماذج يمكن تحديد حالات مفكر فيها:

1- الجملة النظرية عند هيغل التي هي متطورة عن نموذج الجملة العادية، بحيث إن هذه الجملة تُزود النموذج الذي ينبغي أن يُعالج بالنسبة إلى الجملة النظرية.

2- طريقة حركة ملكة الفهم nous، كما هي موضحة في محاورة القوانين الأفلاطونية؛ أعني عن نموذج الحركة الذاتية للكائن الحي.

وما يكونه النموذج من حيث هو (في ذاته)، وكيف يمكن فهمه بالنسبة للتفكير يمكن أن يفكر فيه فقط انطلاقا من تأويل ماهية اللغة. وهكذا استمر النقاش حول اللغة، وبتعبير أدق حول العلاقة القائمة بين ما يطلق عليه اللغة الدارجة أو الطبيعية وبين لغة الفكر. يفترض الحديث عن النماذج الأونطيقة (الموجودية) أن اللغة تمتلك من حيث المبدأ سمة أونطقية؛ بحيث إن التفكير الذي يتطلع لكي يتحدث عن النموذج انطولوجيا، يجد نفسه في وضع يضطر فيه إلى استخدام النماذج الأونطقية، ويستطيع فقط أن يوضح شيئا ما بوساطة الكلمة.

لكن وبصرف النظر عن واقعة أن اللغة ليست فقط أونطيقية، بل من البداية هي أونطقية - أنطولوجية (موجودية- وجودية)، يمكننا أن نسأل فيما إذا كان من الممكن وجود لغة للتفكير تتحدث ببساطة اللغة على نحو تصنع فيه لغة التفكير بدقة حدوداً للغة الميتافيزيقية. لكن لا يستطيع المرء أن يتحدث عن هذا، وهذا يقرر فيما إذا كان مثل هذا القول ينجح أم لا. وأخيراً إن ما يلامس اللغة العادية لا يكون فقط في كونها وحدها ميتافيزيقية؛ بل يكون بالأحرى تأويلنا للغة الاعتيادية ميتافيزيقيا، ومرتبطاً مع الأنطولوجيا اليونانية. إن علاقة الإنسان مع اللغة يمكن أن تتبدل بطريقة مشابهة للتبدل وتحول العلاقة مع الوجود.

وفي نهاية الجلسة قُرأت رسالة لهيدغر التي نُشرت كمقدمة لكتاب ريتشاردسون "هيدغر": الطريق من الفينومينولوجيا إلى فكر الوجود. (انظر: المجموعة الكاملة، المجلد 11، ص 143 ف ف). إن هذه الرسالة تجيب أولا وقبل كل شيء عن سؤالين، أعني عمًّا كان الحافز الأول الذي حدد فكره. وأيضا سؤال المنعطف. توضح هذه الرسالة العلاقات التي تؤسس النص المُتناول، الذي يسير على الطريق من الوجود والزمان إلى الزمان والوجود، ومن هنا إلى الحدث.

تهتم الجلسة الأخيرة قبل كل شي ببعض الأسئلة المتقضية؛ إنها تلامس المعنى الموجود في الكلمة "تحول" و"تحويل" عندما يتم الحديث عن تحول كلي للوجود. مكتبة أحمد

لقد تم الإخبار من جهة عن "التحول" والتحويل داخل الميتافيزيقا. إذ إن الكلمة تعني هنا الصيغ المتبدلة التي يتجلى فيها الوجود تاريخيا – مرحليا. عبر ماذا يتم تحديد تعاقب المراحل؟ ومن أين تتحدد هذه النتيجة الحرة؟ ولماذا هذه المرحلة هي هذه المرحلة بالضبط؟ يحاول المرء أن يُفكر في تاريخ الفكرة عند هيغل. فبالنسبة لهيغل تسود الضرورة في التاريخ، والتي هي في الوقت نفسه حرية. إن كلا الفكرتين بالنسبة له شيء واحد في وبوساطة الحركة الديالكتيكية، والتي هي ماهية الروح. عند هيدغر عكس ذلك لا يمكن الحديث عن لماذا فقط عن "أن" – أن يكون تاريخ الوجود هكذا. ولهذا السبب اقتبس في محاضرة مبدأ العلة (المجموعة الكاملة، مجلد 10، ص 185).

كيف؟ ولماذا؟ وأين؟ تبقى الآلهة صامتة. ضع نفسك في "لأن" ولا تسأل لماذا؟

تُعدّ الـ(لأن) في المحاضرة المذكورة البقاء الذي يصمد كقدر. ويمكن أن يُثبت التفكير داخل "أن" وفي معناها أيضاً شيئاً ما مثل الضرورة في التتابع، وشيئا مثل القانون والمنطق. وهكذا يمكن القول أن تاريخ الوجود هو تاريخ نسيان الوجود المتصاعد. يمكن أن نرى علاقة ما بين تحولات الوجود المرحلية وبين التراجع؛ لكن ليست العلاقة السببية. يمكن القول أنه كلما نأى المرء بنفسه أكثر عن الفكر الأوربي المبكر؛ أعني عن الأليثيا (اللاتحجب)، وكلما دخل في نسيان هذا الأليثيا (اللاتحجب)، كلما برزت المعرفة والوعي بوضوح أكبر، وتراجع الوجود أمام نفسه. وعلاوة على ذلك يبقى هذا التراجع للوجود في التحجب. وقد تم التعبير عند هرقليطس عن هذا كأول وآخر مرة، أعني عمّا يكون التراجع. التراجع الإليثيا (الحقيقة، اللاتحجب) كأليثيا أو لاتحجب يحرر تحول الوجود من الانركيا إلى الفعل. ومن هذا المعنى للتحول الذي عُبر عنه في الميتافيزيقا، نميز بدقة ذلك الذي عُني في الحديث عن تحول الوجود نحو الحدث. لا يدور الحديث هنا حول تجليات الوجود بالمقارنة مع الصيغ الميتافيزيقية لمفهوم الوجود التابعة له كمظهر جديد. ونحن نعني بالأحرى أن الوجود مع تجلياته المرحلية - محفوظ داخل القدر، ولكن هذا القدر يرجع إلى الحدث.

يوجد بين صيغ مراحل الوجود وتحول الوجود إلى الحدث إطار أو قاعدة، وهذه الأخيرة تشبه محطة بينية التي تقدم نظرة مزدوجة، يمكن القول: رأس يانوس. ويمكن أن يُفهم أيضاً بوصفه تقدم الإرادة نحو الإرادة وبالتالي كـ تصيغ ظاهري للوجود. وبالوقت نفسه يكون صيغة أولية للحدث.

غالباً ما دار الحديث خلال الحلقة الدراسية عن الخبرات. هكذا نقول عن الأشياء الأخرى الوسطية: يجب أن تُخبر اليقظة إلى الحدث التي لا يمكن أن تبرهن. والسؤال الأخير الذي تم طرحه يلامس معنى هذه الخبرة. فهو يكشف نوعاً من التناقض في واقعة أن التفكير صحيح ينبغي أن يكون خبرة للحالة ذاتها، إلا أنه من جهة أخرى يشكل مجرد تحضير للخبرة. أيضاً، هكذا عقد العزم، ليس التفكير هو الخبرة (كذلك التفكير الذي حاولناه في هذه الحلقة الدراسية بالذات). لكن ما هي بعد ذلك هذه الخبرة؟ هل هي اعتزال التفكير؟ لكن لا يمكن في الواقع أن يوجد التفكير وكذلك الخبرة كبديل كلّ منها للآخر. وما حدث في الحلقة الدراسية هو استعداد للتفكير وأيضا للخبرة. لكن قد حدث هذا الاستعداد فكرياً من حيث إن الخبرة ليست خبرة صوفية، وليست نوعا من الإنارة بل هي رجوع للسكنى في الحدث.

وبذا، صحيح أن اليقظة تبقى في الحدث الذي يجب أن تتم خبرته، لكن من حيث هو الشي الذي يرتبط قبل كل شيء ضرورة مع الانتباه من نسيان الوجود إلى النسيان نفسه. إذاً يبقى قبل كل شيء حدثا يمكن أن يُشار إليه ويجب أن يُشار إليه.

أن يكون التفكير في طور الاستعداد، فإن هذا لا يعني أن الخبرة ليست شيئاً آخر غير التفكير المتأهب نفسه. وتقع حدود التفكير المتأهب في مكان آخر. فمن جهة ممكن أن تبقى الميتافيزيقا في حالة نهاية تاريخها، وأن تفكيراً آخراً لا يمكن على الإطلاق أن يظهر - ومع ذلك يكون. ومن ثم يحدث بالنسبة للتفكير الدارج الذي ينظر بشكل أولي إلى الحدث ويشير إليه؛ أعني يستطيع أن يعطي علامة، التي ينبغي لها أن تُمكن الاتجاه في الرجوع إلى مكان الحدث بطريقة

مشابهة لشعر هلدرلن الذي مضى عليه قرن من الزمن، ومع ذلك كان. ومن جهة أخرى يمكن أن يُنجز استعداد التفكير فقط في حيثية خاصة. وهذا يحدث بطريقة أخرى تماما، وأيضاً في الشعر الذي يتم تحقيقه في الفن الذي يحدث فيهما فكر وكلام. وبعد ذلك وفي الخاتمة تم الحديث عن"المنعطف " مأخوذاً من سلسلة المحاضرة " تأمل فيما يكون " [المجموعة الكاملة، مجلد 79، ص 68 ف ف]. وهذا حدث أن أعيد إلى الأذهان ما تمت مناقشته خلال الحلقة الدراسية، إذ إنه طرحت بعض الأسئلة التي تمت الإجابة عليها إجابات مختصرة.

الرفض للعالم الذي عنه يكون الحديث في المنعطف، يرتبط مع الرفض والمنع للحاضر في الزمان والوجود. حيث يمكننا أن نتحدث عن الرفض والمنع أيضاً في الحدث من حيث إنه يُلامس الطريقة التي من خلالها يوجد الزمان. والآن، صحيح أن مكان الابتعاد بين الوجود والزمان يوضح الحدث، لكن يستمر هذا المكان بطريقة ما كهبة الحدث. وعن نهاية الوجود تم الحديث قبل كل شيء في كتاب كَنت. نهاية الحدث المشار إليها خلال الحلقة الدراسية، ونهاية الوجود، ونهاية المربع؛ كل هذه تختلف عن تلك من حيث إنها لم يُفكر فيها بعد انطلاقا من العلاقة مع اللانهاية، بل كنهاية في ذاتها. النهاية، نهاية، وحدود، والخاص، والوجود المستقر في الخاصية. في هذا الاتجاه، أعني انطلاقا من الحدث، وانطلاقا من الخاصية، يُفَكَّر في المفهوم الجديد عن النهاية.

لكن المتهم يشير بالرفض، يقول: يتعين على المرء أن يكون هنا، إذا دُعي، لكن أن يدعو نفسه، هو أعظم خطأ يمكن أن يفعله.

* * *

الفصل الثالث

نهاية الفلسفة ومهمة التفكير

يُسمي العنوانُ محاولة لتأمل يقيم في التساؤل، إذ تقود الأسئلة بوصفها طرقاً إلى إجابة ما، وبالتالي إذا قُدِّرَ للإجابة - أن تكون مرة على الأقل مضمونةً - فقد يكون ضرورياً لها أن تستقر في تحوُّل التفكير؛ وليس في قول أو إخبارٍ عن حالة ما. وعليه، يتعالق النص التالي مع أمر ذي أهميةٍ كبيرةٍ، أعني المحاولة التي تصدت منذ العام 1930 بشكل أولي لإعادة صياغة إشكالية كتابي (الوجود والزمان).

يدلل ما تقدَّم على أن يخضع أسلوبُ السؤال في (الوجود والزمان) لنقدٍ جوانيٍ، يجب بوساطته أن يوضَّح كيف يمكن للسؤالِ النقديِّ، الذي يكونُ موضوعةً، أن ينتمي على نحو دائبٍ ودائمٍ إلى التفكير. وبالتالي سوف يتبدل العنوان، الذي اضطلع (الوجود والزمان) بمهمة إنجازه.

وهنا نسأل:

1- في أية حيثية تكون الفلسفة قد أدركت في عصرنا الحالي نهايتها[1]؟

2- أية مهمة يبقى التفكير محتفظاً بها عند نهاية الفلسفة؟

---

(1) ماذا يعني هذا: بلوغ النهاية؟ بدء التحقق المستم.

1- في أية حيثية تكون الفلسفة قد أدركت في عصرنا الحالي نهايتها؟

تُعَدُّ الفلسفةُ في حقيقتها ميتافيزيقا، فهي تفكير في الموجود في كليته - في العالم - وفي الإنسان، وفي الله، وذلك بوساطة النظر إلى الوجود في حيثية انتماء الموجود إلى الوجود. وقد فكرت الميتافيزيقا في الموجود بوصفه الموجود في طريقة التصورِ المُعلّل[1]، ذلك أن وجود الموجود منذ بداية الفلسفة ومع هذه البداية تجلى بوصفه مبدأ[2] άρχή, ναϊτιο, Prinzip.

إن المبدأ، الذي يدل على أنه من أين يكون الموجود من حيث هو، في صيرورته، وفي فنائه وبقائه، كموجود، قابلاً للمعرفةِ وأكثرَ الأشياءِ طرحاً ومعالجةً[3]، نقول: إنَّ هذا المبدأ هو ذلك الذي يكون ما يكون وكيف يكون.

---

(1) Das begründenden Vorstellen التصور الذي يُبيّن العلة.

(2) Der Grund وهي تعني في الألمانية الأساس لكن يستخدمها هيدغر في هذا النص في المعنيين المبدأ والأساس.

(3) يقول أرسطو في كتاب الميتافيزيقا ويقتبس هيدغر هذا القول في ما هي الفلسفة " وفضلا عن ذلك فإن ما بحث عنه منذ القدم، ولم يزل يبحث عنه الآن، وسيبحث عنه إلى الأبد دون أن تقترب منه هو: ما الوجود؟ (الميتافيزيقا مقالة الزاي، ف 1 ص 1028 ب، س 2) وعند الترجمة تُقرأ هذه العبارة على النحو الآتي: " وهكذا كان في القدم، ويكون الآن، وسيكون إلى الأبد، السؤال عما هو الموجود؟ هو السؤال الذي تنحو نحوه (الفلسفة)، وتخفق المرة تلو المرة في الوصول إلى الإجابة عنه".

يستجلبُ الوجودُ بوصفه مبدأ الموجودَ إلى حالات حضورهِ كافةً، إذ هنا يتجلى المبدأ بوصفه الحضور[1]، ويستبينُ زمنه الحاضر في أنه في كل مرة وبحسب طريقته يُنتج الحاضر في حضوره، وبذا يحوز المبدأ وفقاً لنشأة الحضور صفة المؤسِّس من حيث هو علة أونطقية أو موجوديه لما هو واقعي[2]، أعني يفصح عن تمكين متعال لموضعة الموضوعات[3]، وعن وساطة ديالكتيكية لحركة الروح المطلَق[4] فيما يتعلق بعملية الإنتاج التاريخية[5]، وعن إرادة القوة المعيِّنة للقيم[6]. إنَّ التفكير الميتافيزيقي الخاص، الذي يستقصي للموجود عن المبدأ، ينحاز ويبتديء في، الذي يحضر، إذ يتصور هذا الموجود في حضوره، ويقدمه هكذا انطلاقا من أساسه كموجودٍ مؤَسس.

ماذا يعني الحديث عن نهاية الفلسفة [7] ؟ من السهولة بمكان أن نفهم نهاية شيء ما في المعنى السلبي كمجرد توقف، كغياب للتقدم، إن لم يكن الأمر بإطلاق ارتكاساً أو انعدام قدرة؛ غير أنه على العكس من ذلك يدلُّ الحديث عن نهاية الفلسفة على كمال الميتافيزيقا، أو تحقيق الميتافيزيقا[8]. بيد أن كمال لا تعني الاكتمالَ الكليَّ، بحيث يتوجب أن تكون الفلسفة قد بلغت مع نهايتها الاكتمال في أعلى

(1)Die Anwesenheit.

(2)Als ontische Verursahung des Wirklichen.

(3)Als transzendentale Ermöglichung der Gegenständlichkeit der Gegenstände.

(4) Als dialektische Vermittelung der Bewegung des absoluten Geistes.

(5) Des historischen Produktionsprozesses

(6) Als der wertesetzende Wille zur Macht.

(7) Das Ende der Philosophie

(8) Die Vollendung der Metaphysik

درجاته[1]. إنه لا ينقصنا فقط كل ما هو معياري، والذي من شأنه أن يسمح لنا أن نفضّلّ اكتمال مرحلة ميتافيزيقية على أخرى، بل نحن لا نملك الحقّ في أن نعطي تقويماً على هذا النحو. إن فكر أفلاطون ليس أكثر اكتمالا من فكر برمنيدس، كما أن فلسفة هيغل ليست أكثر نضجاً من الفلسفة الكنتية، إذ لكلٍّ مرحلةٍ[2] فلسفيةٍ ضرورتها الخاصة، فأن يكون هناك فلسفة، وبالطريقة التي تكون عليها، يكون واجباً علينا أن نعترف بها ببساطة. إنه من غير اللائق بالنسبة لنا أن نؤثر فلسفة على أخرى، كما هو الحال ممكناً فيما يتعلق بتنوع واختلاف الرؤى الكونية[3].

(1) Die höchste Vollkommenheit

(2) إن المرحلي Das Epochale لكن ليس هو العصري، بل إنه اللاعصري (بمعنى ما لا يلائم العصر) بالنسبة للمرحلة.

(3) Weltanschauungen: الترجمة العربية لهذا المصطلح هي رؤى العالم، غالبا ما يظهر هذا المصطلح في الفلسفة والعلم بمعنى سلبي، إنه كموضوع للتأملات الفلسفية والأبحاث العلمية ما يزال مشروعاً، لكن فقط في إطار الامتهان العلمي. ما يزال يوجد علماء وفلاسفة يستخدمون المصطلح بوصفه تعبيراً عن فهمهم الخاص. إن مفهوم رؤى العالم صيغ بشكل دقيق عبر تاريخ الروح الألماني، وهو حتى العصر الحاضر يبقى غير قابل للترجمة إلى اللغات الأوربية الأخرى. يحدد مفهوم رؤى العالم المعرفة الشمولية أو الرأي أو الاعتقاد الشامل عن العالم في تنوع صيغه ومظاهره وحيثياته، كما يُعرّف العلاقة العملية والجمالية بالعالم وشكل امتلاكها عبر الذات الفردي أو الجمعي، هذا الشكل المشتمل بالنسبة لهذه الأنا على معايير التفكير والفعل الملزمة والهادفة إلى التعميم الاجتماعي. انظر: موسوعة الفلسفة، المجلد2، ص 1733 - 1737. المترجم

يُعدُّ المعنى القديم لكلمتنا نهاية دالاً على نفس معنى المكان، من فلسفة إلى أخرى يعني: من مكان إلى آخر، وبالتالي تحدد نهاية الفلسفة على أنها المكان الذي يجتمع فيه تاريخها في أقصى إمكانياته، وبذا إن نهايةً كتحققٍ أو كمال يعني هذا الاجتماع[1].

يبقى فكر أفلاطون خلال التاريخ الكلي للفلسفة وعبره في الصيغ المتبدلة فكراً حاسماً، فالميتافيزيقا هي الأفلاطونية. وكان نيتشه قد حدد فلسفته بوصفها أفلاطونية مقلوبة[2].

غير أنه مع قلب الميتافيزيقا الذي أنجز عبر كارل ماركس، يكون قد تم بلوغ الإمكانية القصوى للفلسفة. لقد أدركت الفلسفة نهايتها. بقدر ما يفكر فلسفياً يتم محاكاة عصر التنوير وضروبه المتنوعة، وبالتالي هل من الممكن أن تكون نهاية الفلسفة توقفاً لطريقة التفكير؟ أن نصل إلى هذه النتيجة قد يكون تسرعاً. نهاية كتحقق أو كمال هي الاجتماع في الإمكانيات القصوى.

---

(1) Die Versammlung

(2) يرى هيدغر أن الفلسفة أي تاريخ الميتافيزيقا محكوم بالفكر الأفلاطوني، وبشكل أدق هو في صيغه المتبدلة تنوع لفكرة واحدة هي فكرة المثال الأفلاطونية، حتى نيتشه الذي يعد نفسه ضد الأفلاطونية فهو عند هيدغر أشد الأفلاطونيين تطرفاً. وكل ما فعله نيتشه أن قلب العوالم الأفلاطونية، فما كان عند أفلاطون عالماً حسياً بعيداً عن الحقيقة أصبح عند نيتشه هو عالم الحقيقة. وما كان بالنسبة لأفلاطون عالم الحقيقة (المثل) يصبح عند نيتشه عالم اللاحقيقة. وإرادة القوة هي نفس فكرة الخير الأفلاطونية من حيث أنها أساس تعيّن القيم. انظر، هيدغر، نيتشه، المجلد الأول، ص 232. قارن أيضا هيدغر، نداء الحقيقة. د. عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1977، ص 328. المترجم

نحن نفكر في هذه (الإمكانيات القصوى) في منحى ضيق جداً طالما أننا نتوقع انبثاق فلسفة جديدة للنمط الراهن. نحن ننسى أنه في زمن الفلسفة اليونانية قد ظهر توجُّهٌ حاسمٌ للفلسفة: هو بناء العلوم داخل الأفق الذي افتتحته الفلسفة. إن بناء العلوم هو في الوقت نفسه انفصالها عن الفلسفة وتدبير استقلاليتها. ينتمي هذا الحدث إلى تحقيق الميتافيزيقا. انبثاقها ونموها هو اليوم مرتبط بكل مجالات الموجود. إنه يبدو أي هذا الانبثاق كما لو أنه تفكّك الفلسفة، وهو في الحقيقة تحقيقها،و كمالها. يكفي أن نشير إلى استقلال وانفصال علم النفس وعلم الاجتماع الانثروبولوجيا والانثروبولوجيا- الثقافية، وأن نشير إلى دور المنطق كمنطق رياضي وعلم الدلالة[1]. تتحول الفلسفة إلى علم تجريبيٍّ عن الإنسان؛ إلى العلم التجريبي لكل ما يمكن أن يكون بالنسبة للإنسان موضوع تقانته القابل للتجربة، عبر هذه التقنية يكون الإنسان مقيماً في العالم، بحيث يتعامل معها تبعاً لطرق متنوعة من الصنع والإنشاء. هذا كله يحدث بالعموم على أساس وبحسب معايير النتائج العلمية للمجالات الفردية للموجود.

لا يحتاج هذا الأمر إلى تنبؤ لمعرفة أن العلوم المتأهبة للتو حُدِّدت ووجهت من قبل العلم الحديث الأساسي الذي يدعى علم أنظمة التحكم[2].

إنه يروق لهذا العلم تحديد الإنسان بوصفه الماهية الاجتماعية الفاعلة، فهو نظرية لقيادة الخطط الممكنة وتدبير العمل البشري، إذ يبني علم أنظمة التحكم اللغة بهدف تبادل المعلومات. وتتحول الفنون إلى الأدوات الموجَّهة - الموجِّهة للمعلومات.

---

(1) Logistik und Semantik.

(2) Die Kybernetik

إن انبثاق الفلسفة وظهورها بشكل مستقل؛ لكن بين أكثر علوم التواصل حسما هو الكمال المشروع للفلسفة. تدرك الفلسفة نهايتها في عصرنا الراهن. لقد وجدت مكاناً لها في علمية البشرية الاجتماعية الفاعلة. لكن الطابع الأبرز لهذه العلمية هو كونها أنظمة تحكم علمية؛ أي الطابع التقني.

لقد توقفت على أغلب الظن الاحتياجات عند المعيار نفسه عن السؤال عن التقنية الحديثة، التي فيها تقود التقنية مجمل ظواهر العالم وتصوغ وضع الإنسان في هذا الموقع الحاسم.

يفسر العلم كل ما في تكوينه يذكّر بالأصل الفلسفي، يفسره بحسب قواعد العلم، أعني تقنياً. إن المقولات التي يكون كل علم مرتبط بها بهدف تصنيف وتحديد موضوعات مجالاته يفهمها العلم آلياً[1] بوصفها فرضيات العلم. وبالتالي لا تقاس حقائقها فقط في التأثير الذي تسببه استخداماتها في مجال تقدم الأبحاث. إن الحقيقة العلمية تتطابق مع فعالية هذا التأثير، الذي حاولته الفلسفة في مجرى تاريخها في بعض المواقع، وأيضا هنا وبشكل غير وافر، هو أن تتمثل الانطولوجيات لكل مجالات الموجود (الطبيعة، التاريخ، القانون، الفن)، غير أنّ العلوم قد تبنت الآن هذا الأمر كمهمة خاصة، إذ ينصب اهتمامها في كل مرة على نظرية البنية المفهومية لمجالات الموضوعات المنسقة. تعني النظرية الآن: افتراض المقولات التي تعترف بها فقط عملية سبرينتيكية، ولكنها ترفض كل معنى أنطولوجي. إن الصفة التشريحية والنمذجية للفكر التصوري-

(1) Die instrumentale Charakter der Theorie الطابع الأداتي للنظرية.

الحاسب تبلغ السيادة. تتحدث العلوم خلال افتراضها لمقولات مجالاتها دائما عن وجود الموجود، إلا أنها لا تقول الوجود. صحيح أنها تستطيع إنكار الأصل الفلسفي، بيد أنها لا تقدر على إقصائه. ذلك أنه يتحدث دائما في علمية العلوم المعرفة التي ولادتها من أصل فلسفي. تظهر نهاية الفلسفة على أنها نجاح التنظيم الموجه للعالم العلمي- التقني، ونجاح ترتيب هذا العالم بما يناسب تنظيم المجتمع. نهاية الفلسفة يعني: بدء تأصل العالم الحضاري في التفكير الأوروبي- الغربي. لكن هل تكون نهاية الفلسفة في معنى انبثاقها في العلوم وفي التحقق الفعلي التام لكل الإمكانيات التي حُدد فيها التفكير الفلسفي؟ أم أنه يوجد بالنسبة للتفكير خارج الإمكانية الأخيرة المحددة (انحلال الفلسفة في العلوم التقنية) إمكانية أولى توجب أن ينبثق منها التفكير الفلسفي، لكن لم يتح للفلسفة كفلسفة بشكل خاص أن تخبرها وأن تتبناها.

لو أن الحال على هذا النحو لتوجب أن يكون في تاريخ الفلسفة منذ بدايته حتى نهايته ثمة مهمة مضمرة للتفكير، تلك التي قد لا تكون متاحة لا للفلسفة كميتافيزيقا، ولا على الاطلاق للعلوم المنبثقة عن أصل فلسفي. لذلك نسأل:

2- أية مهمة يبقى التفكير محتفظاً بها عند نهاية الفلسفة ؟

يجب أن تكون فكرة مثل هذه المهمة غريبة، أعني أي تفكير هو ذاك الذي لا يستطيع ألا يكون ميتافيزيقا ولا علماً ؟

أية مهمة للتفكير هي تلك التي أخفت نفسها خلال بداية الفلسفة وعبر هذه البداية وقد أفلتت بذلك بشكل مستمر ومتنام من تعاقب الأزمنة؟

أية مهمة للتفكير -تبدو على هذا النحو- تزعم أن الفلسفة لم تكن لتنمو بوصفها موضوعا للتفكير وهي لهذا السبب تحولت إلى تاريخ للسقوط التام؟

ألا يكون الحديث هنا نوعا من العجرفة التي يريد مفكر الفلسفة أن يعلو بها فوق كل ما هو عظيم ؟

تفرض نفسها هذه الريبة، لكن قد يكون من السهل إقصاؤها، ذلك أنَّ كل محاولة لاستبصار مهمة التفكير الظني[1] مرتبطة برجوع إلى مجمل تاريخ الفلسفة. ليس هذا فقط بل إنه من الضرورة بمكان أولا وقبل كل شيء أن يفكر بتاريخية بما يضمن للفلسفة تاريخا ممكناً، عبر هذا يبقى التفكير الظني خطوة إلى الوراء خلف عظمة الفلسفة، إذ إنه أقل شأناً من الفلسفة.

أقول: أقل شأننا ذلك لأنه يجب أن يكون مثل هذا التفكير أشَدّ امتناعاً من الفلسفة سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن التأثير في انفتاح عصر الصناعة المتشكل علمياً وتقنياً، لكن يبقى قليل الشأن التفكير الظني، ذلك أنَّ مهمته هي مهمة متأهب ولا تملك صفة المؤسس، هي (المهمة) تكتفي بإيقاظ استعداد بشري لأجل إمكانية ما يبقى أساسها غامضا وقدومها غير معروف. إن الذي يبقى التفكير محتفظاً به، الذي يخوض فيه، يجب على التفكير أن يتعلم في أي نوع من التعلّم يتحضر لتبدله الخاص.

لقد تم التفكر في إمكانية أن تقهر حضارة العالم القائمة الآن التشكل الصناعي العلمي - التقني بوصفه المعيار الوحيد لأجل سُكنى

(1) Das vermutete Denken.

الإنسان في العالم، بالتأكيد ليس انطلاقا من ذاتها وإلى ذاتها، بل انطلاقا من استعداد الإنسان لأجل تحديد ما، الذي يُناقش في كل وقت، سواء انتمى أم لا لم ينتمِ إلى مصير الإنسان الذي لم يحسم بعد. وبنفس الوقت يبقى غير مؤكد فيما إذا كانت حضارة العالم سوف تُقهر[1] قريباً وبشكل مفاجئ، أم أنها تستمر متأصلة لزمن طويل، زمن طويل لا يرسخ في بقاء ما، بل إنه بالأحرى استمرار يقيم في التبادل المتقدم لما يقدم نفسه دائما على أنه الأكثر حداثة.

إن التفكير الظني المتأهب لا يسعى ولا يقدر على أن يتنبأ بالمستقبل، فهو يحاول فقط أن يتنبأ بشيء ما حاضر، الذي منذ زمن وفي بداية الفلسفة قد قيل لأجل هذه البداية، ولم يكن مفكراً فيه بوصفه شيئاً خاصاً. حاليا يجب أن نكتفي بأن نشير إليه من خلال اختصارات مقدمة، وبذلك نستعين نحن بعلامة طريق تقدمها لنا الفلسفة. إذا كنا نسأل عن مهمة للتفكير يعني هذا إذن أننا نحدّد في دائرة الآراء الفلسفية ما يخص التفكير، الذي ما يزال بالنسبة للتفكير محل جدل وقضية خلاف. يشير هذا في اللغة الالمانية إلى كلمة شيء[2]. إن هذه الكلمة تُسمي ما يجب أن يفعله التفكير في القضية المعطاة، إنها تسمى في لغة أفلاطون النموذج بذاته (قارن الرسالة السابعة 341). to Pragma auto.

لقد نادت الفلسفة في العصر الحديث انطلاقا من ذاتها بشكل واضح وجلي التفكير إلى الموضوع بذاته. لنُعرّف قضيتين اثنتين هما موضع اهتمام خاص في وقتنا الحالي.

---

(1) بمعنى يتم تجاوزها.

(2) Sache

إننا نصغي إلى هذا النداء (نداء الموضوع بذاته) في الاستهلال الذي قدمه هيغل في عمله الذي ظهر عام 1807 (نظام العلم، الجزء الأول: فينومينولوجيا الروح). هذا الاستهلال ليس تقديما للفينومينولوجيا بل لنظام العلم، إنه تقديم لمجمل الفلسفة.

إنَّ النداء إلى الموضوع بذاته يصح أولا وقبل كل شيء، أي بحسب الموضوع بوصفه موضوعاً (لعلم المنطق). في النداء إلى الموضوع بذاته يصل الصوت إلى الـ(بذاته). إنه مسموع بوضوح، إذن للنداء معنى الصدى[1]. وترفض الروابط غير المناسبة في موضوع الفلسفة، إذ يتمي إليها الحديث الصرف عن هدف الفلسفة، كما ينتمي إلى هذه الروابط أيضاً مجرد الإخبار عن نتائج التفكير الفلسفي. كلاهما الحديث (القول) والإخبار لن يكونا أبداً الكلي الحقيقي للفلسفة. إن الكل يتجلى فقط في صيرورته مثل هذا يحدث ويجري في الوصف المُوضح للموضوع.

في هذا التقديم، أي الوصف، يصبح الموضوع والمنهج متطابقين. إن هذه المطابقة أو الهُوية تُسمى عند هيغل الفكرة. بوساطتها يظهر موضوع الفلسفة بذاته. بيد أن هذا الموضوع محدد تاريخياً: إنه الذاتية.

---

(1) إن النداء إلى الموضوع بذاته هنا يشبه كمن يدق في الناقوس، الطرق هو حالة النداء: الصدى الذي يخرج متموجاً يصل إلى ملامسة الـ (بذاته) بوصفه هو ما تريد أن تجعل منه الفلسفة موضوعاً لها دون إحداث انفصال بين مكونات الصوت(الطرق، الصوت، الصدى)، أي دون أن يكون ثمة انفصال بين فعل التفكير والتفكير وموضوع التفكير. المترجم

يقول هيغل: مع الكوجيتو الديكارتي "الأنا افكر" تطأ الفلسفة لأول مرة أرضاً ثابتة؛ إنه المكان الذي يُمكنّها من أن تكون في الوطن. مع الكوجيتو يبلغ المطلق الأصلي الذات الأصيلة، بعد ذلك يقول:إن الأنا (الذات) هو الحاضر الماهوي المبسوط في الوعي، الذي أطلقت عليه اللغة المتوارثة بشكل غير واضح اسم الجوهر substanz.

إذا كان هيغل يوضح في المستهل Hoffmeister الصفحة 19 أن الموضوع الحقيقي بالنسبة للفلسفة ليس الجوهر، وإنما يفهم ويعبر عنه على نحو كبير بوصفه الذات، فانه يقول بعد ذلك: إنّ وجود الموجود، حضور الحاضر، هو بشكل جلي الحضور الكلي حينما يصبح الحضور بذاته حاضراً في ذاته ولأجل ذاته في الفكرة المطلقة. لكن منذ ديكارت يسمى الأيديا، المبدأ (idea: perception).

إنّ تحول الوجود إليه بذاته(الأنا بذاته) يحدث في الديالكتيك النظري. حركة الفكرة والمنهج، ليس سوى الموضوع بذاته[1].

إن النداء إلى الموضوع بذاته يحقق المنهج المناسب للفلسفة، لكن ما يكون موضوعاً للفلسفة هو ما يصح أن يكون موضوعاً حاسماً. إنّ موضوع الفلسفة من حيث هي ميتافيزيقا هو وجود الموجود الذي يكون حضوره في صيغة الجوهرية والذاتية.

مائة عام فيما بعد يُجدد النداء نحو الموضوع بذاته ويُسمع هذا النداء في طروحات هسرل (الفلسفة كعلم دقيق)، ظهرت هذه الطروحات في المجلد الأول للمجلة لوغوس في العام 1910-1911ص 289. من جهة أخرى لدى النداء أولا وقبل كل شيء معنى

---

(1) Die Sache selbst

الارتداد. لكن يأخذ هنا منحى آخر غير الذي عند هيغل. هنا يقصد البسيكولوجي الطبيعي الذي يتطلع لكي يكون المنهج العلمي الحق لأبحاث الوعي. إذ إن هذه الطريقة تحول سلفا دون الدخول إلى ظواهر الوعي القصدي، لكن في الوقت نفسه يتحرك نداء الموضوع بذاته ضد التأريخية، التي تضيع في الأبحاث التي تدور حول وجهات نظر الفلسفة، وفي التقييم لأنماط رؤى العالم الفلسفية. يقول هسرل لهذا الغرض... (ليس عن الفلسفات يجب أن ينبثق البحث الفلسفي بل عن الموضوعات والمشكلات).

وعليه، ما هو موضوع البحث الفلسفي؟ إنه بالنسبة لهسرل كما بالنسبة لهيغل بحسب التراث نفسه الذاتية والوعي.

لم تكن التأملات الديكارتية بالنسبة لهسرل مجرد مادة للمحاضرات التي ألقيت في باريس في شهر شباط للعام 1929، بل رافق روحها منذ زمن ما بعد المباحث المنطقية التدفق الغزير لأبحاثه الفلسفية حتى النهاية.

إنَّ النداء إلى الموضوع بذاته يصح سواء في معناه السلبي أم في معناه الإيجابي لتأكيد وتعميق المنهج، ويصح بالنسبة لطريقة الفلسفة التي عبرها فقط يحضر الموضوع بالذات إلى المعطى القابل للبرهنة. في المستوى الاول بالنسبة لهسرل (مبدأ كل المبادئ) ليس مبدأ المضمون، بل مبدأ المنهج أو الطريقة. كرّس هسرل في عمله الذي ظهر في العام 1913 (فكرة الفينومينولوجيا المحض والفلسفة الفينومينولوجية) فقرة خاصة لتحديد (مبدأ كل المبادئ). يقول هسرل عن هذا المبدأ في الصفحة 44 "لا تقدر أية نظرية ممكنة على تضليلنا".

يتحدث (مبدأ كل المبادئ):

"إن كل رؤية أو تصور أصلي هو المصدر الحقيقي للمعرفة، كل ما يقدم لنا بطريقة عيانيّه أصلية، (بمعنى من المعاني في واقعه المشخص) يمكن قبوله ببساطة بوصفه ما يظهر، لكن أيضاً في الحدود التي يظهر فيها ها هنا".

يتضمن مبدأ كل المبادئ فرضية أولوية المنهج. إن هذا المبدأ يقرر بشكل حاسم أي موضوع يمكن أن يفتني بالمنهج. يتطلع "مبدأ كل المبادئ" من حيث هو موضوع الفلسفة إلى الأنا المطلق.

إن الرد المتعالي يعطي هذا الأنا المطلق ويؤكد إمكانية أن تتأصل في الذاتية وعبرها موضوعية كل موضوع في بنيته الصالحة ومكوّنه الصالح أي في تركيبته[1]. هكذا تتجلى الأنا المتعالي من حيث هو في الموجود المطلق الوحيد. (المنطق الصوري والمتعالي، 1929، ص 240). انطلاقا من طريقة وجود هذا الموجود المطلق بمعنى من نوع الموضوع الخاص للفلسفة يكون الرد المتعالي في الوقت نفسه من حيث هو منهج العلم الكلي؛ منهج تأصل وجود الموجود.

إن المنهج أو الطريقة لا تتوجه نحو موضوع الفلسفة فحسب. إنها لا تنتمي فقط إلى الموضوع أو الشيء كما ينتمي المفتاح إلى القفل. بل تقيم هي بالأحرى في الموضوع لأنها الموضوع بذاته. قد يتساءل المرء: من أين يستمد إذن مبدأ كل المبادئ مصداقيته الراسخة، وبعد ذلك قد يضطر على الجواب: عن هوية الأنا المتعالي الذي هو مفترض كموضوع للفلسفة.

(1) Die Konstitution

لقد قمنا باختيار توضيح نداء الموضوع بذاته بوصفه علامة طريق. علامة الطريق هذه ينبغي أن تضعنا على الطريق الذي يقودنا إلى تحديد مهمة التفكير عند نهاية الفلسفة. إلى أين وصلنا نحن ؟ إلى الإدراك بأن يتأصل أولا وقبل كل شيء لأجل نداء الموضوع بذاته ما تتخذه الفلسفة موضوعاً لها. إن موضوع الفلسفة منظوراً إليه من خلال هيغل وهسرل - وليس فقط بذاته- هو الذاتية.

ليس الموضوع من حيث هو بالنسبة للنداء محل خلاف، بل وصفه الذي عبره (أي الوصف) يصبح الموضوع من حيث هو حاضراً.

إن الديالكتيك النظري الهيغلي هو الحركة التي يحضر فيها الموضوع من حيث هو إلى ذاته بذاته، إلى زمنه الحاضر الذي ينتمي إليه.

إنَّ منهج هسرل ينبغي أن يكون حاضراً في المعطى الأصلي، أي أن يكون زمنه الحاضر حاضراً في هذا المعطى. إن كلا المنهجين مختلفين قدر الطاقة، لكن الموضوع من حيث هو، الذي ينبغي أن يعرضه المنهجان، هو الشيء نفسه الذي يُخبَر بين حين وآخر بطرق مختلفة.

لكن بمَ تساعدنا هذه الطروحات في محاولة التمعن في مهمة التفكير؟

هي لا تقدم لنا أية مساعدة طالما أننا نكتفي بمجرد ايضاح النداء. يصح بالأحرى أن يُسأل عن الذي يبقى غير مفكر فيه في النداء إلى الموضوع بذاته. التساؤل بهذه الطريقة سوف يمكننا من معاينة كيف في المكان الذي أحضرت فيه الفلسفة موضوعها إلى المعرفة المطلقة وإلى البداهة النهائية، يحتجب شيء ما، الذي لا يمكن أن يفكر فيه بعد ذلك بوصفه موضوع الفلسفة.

لكن، ما الذي يبقى غير مفكر فيه سواء في موضوع الفلسفة أم في منهجها ؟

إن الديالكتيك النظري هو طريقة يظهر من خلالها موضوع الفلسفة انطلاقا من ذاته بذاته لأجل ذاته، ويصبح على نحو ما حاضراً. مثل هذا الظهور يحدث ضرورة في ضوء ما، فقط عبره وخلاله يمكن للظاهر أن يتجلى: أعني أن يظهر. يقيم النور من ناحيته في فضاء رحب، في مكان حر فسيح الذي يتمكن هنا وهناك وبين فينة وأخرى أن ينير هذا المكان. إن الضوء يتحرك في الواسع الرحب ويتصارع مع الظلام.

في كل مكان يكون فيه حضور يقابله حضور آخر، أو في كل مكان يحضر فيه حاضر ما يحضر فيه آخر، كذلك في المكان الذي ينعكس نظرياً فيه الواحد في الآخر- كما عند هيغل - حيث يسود الوضوح ، يتحرك النقيض الحر.

يضمن هذا الوضوح لحركة الفكر النظري العبور عبر ما يفكر فيه، ونسمي هذا الوضوح الذي يضمن إتاحة الظهور الممكنة أو التجلي الممكن، الإضاءة. الكلمة الألمانية إضاءة بحسب التاريخ اللغوي تتكئ في الترجمة على الكلمة الفرنسية Clairière، وهي مبنية على وزن الكلمات القديمة ما يصير حقلاً والتحول إلى غابة[1].

---

(1) Waldung, Feldung يقوم هيدغر بإيضاح كلمة الإضاءة Lichtung بالاتكاء على هاتين الكلمتين. الكلمة الفرنسية Clairière تعني فرجة في غابة، أي مكان خال من الأشجار. والكلمة الألمانية Waldung تشير إلى مكان مليء بالأشجار، أما الكلمة Feldung فهي تشير إلى الحقل الخالي من الأشجار أي ما يصبح حقلاً، وبحسب السياق سوف تشير الكلمة الحقل إلى ما يشف ويتيح الإضاءة وبالمقابل سوف تدل الكلمة الأخرى، أي ما يصبح غابة على الكثافة وما يحجب الضوء. المترجم

إنّ شفافية الغابة تُخبر بالاختلاف عن كثافة الغابة، التي تُدعى في اللغة القديمة تكثيفاً. الاسم المصدري إضاءة يعود إلى الفعل المصدر (يضيء). الصفة المصدرية ضوء هي الكلمة نفسها مثل (سهل). شيء ما يضيء يعني: يخف، جعل شيء ما حراً ورحباً، مثلا جعل الغابة في موضع ما خالية من الأشجار. إنّ الحر المتشكل على هذا النحو هو الاضاءة. إن الضوء في معنى التحرر والانكشاف لا يمتلك قاسماً مشتركاً لا لغوياً ولا في الموضوع مع الصفة المصدرية (ضوء) التي تعني (نور).

يبقى هذا لأجل معاينة المغايرة بين الإضاءة والضوء، بنفس الطريقة توجد إمكانية علاقة فعلية بين كليهما. بمعنى أنه يمكن للضوء أن يحضر إلى الإضاءة، إلى انفتاحها أو انكشافها، وفيها يتيح للنور اللعب مع الظلمة. لكن ولا مرة لم ينجز الضوء الإضاءة، بل إن ذلك الضوء يفترض تلك الإضاءة، بيد أن الإضاءة، المنكشف، هي ليست حرة فقط بالنسبة للنور والظلام، بل أيضاً بالنسبة للصوت "الدوي" ولتراجع الصوت، بالنسبة للرنين وانحسار الصوت. الإضاءة هي المنكشف بالنسبة لكل شيء الحاضر والغائب.

يصبح ضرورياً بالنسبة للتفكير أن يلاحظ شيئاً خاصاً بالنسبة للموضوع الذي يُدعى هنا الإضاءة، خلال ذلك لا يتم استنباط مجرد التصورات من محض الكلمات كما أمكن أن يبدو في الظاهر سهلاً للغاية، بل بالأحرى يصح أن يُعايَن الموضوع الفريد، الذي أطلق عليه اسم الإضاءة كموضوع مناسب، من حيث تعنيه أو تسميه الكلمة في العلاقة المفكر فيها الآن، الانكشاف الحر، لكي تُعاين كلمة غوته

هو (ظاهرة أصلية)[1]، قد يتوجب علينا أن نقول علة[2]. يدون غوته ملاحظة: (إن المرء لا يبحث إلا خلف الظواهر، إنها هي ذاتها النظرية). سوف يعني هذا: الظاهرة بذاتها، التي هي في هذا الحال الإضاءة، وتضعنا انطلاقا منها، بتساؤل، أمام المهمة في أن نتعلم؛ يعني هذا: تقدم ما يتيح لشيء ما أن يفصح لنا.

وعليه، قد لا يسمح على أغلب الظن التفكير في يوم ما بالانهزام إزاء السؤال، فيما إذا الاضاءة الانكشاف الحر ليست ذلك الذي فيه يمتلك كل من المكان المحض والزمن التخارجي، وكل الذي يكون حاضراً وغائباً فيهما أولا وقبل كل شيء المكان الذي يجمع ويحجب كل شيء.

هذا وبالطريقة ذاتها كما في التفكير الديالكتيكي النظري يبقى العيان الأصلي وبداهته مرتبطين بالانكشاف السائد، أعني الإضاءة. إن البدهي هو المرئي المباشر. إن البداهة Evidentia هي الكلمة التي يترجم شيشرون بوساطتها الكلمة اليونانية إنركياenargeia؛ وهذا يعني أنه يحول معناها إلى الرومانية.Enargeia التي تأخذ نفس الجذر مع الكلمة argentum (فضة)Silber، يعني هذا الذي في ذاته بذاته ومن ذاته يضيء ويحضر إلى الضوء. في اللغة اليونانية لا يكون الحديث عن فعل الرؤية videre (يرى)، بل عن مثل هذا الذي يضيء ويظهر. لكن يستطيع فقط أن يظهر عندما يكون الانكشاف مكفولاً. إن شعاع الضوء لا ينجز الإضاءة، الانكشاف، بل إنه يقيسها فقط، لكن مثل هذا

(1) Ein Urphänomen

(2) Eine Ursache

الانفتاح أو الانكشاف يكفل بالعموم المنح والأخذ، ويكفل لبداهة ما التحرر فقط في المكان الذي يمكنهما أن يقيما فيه ويضطرا على الحركة.

إن كل تفكير فلسفي، مُعلناً كان أو مضمراً يخضع لنداء الموضوع بذاته، هو في حركيته، بوساطة منهجه يكون حاضراً إلى تحرر الإضاءة. بيد أن الفلسفة لا تعرف شيئاً عن الإضاءة. صحيح أن الفلسفة تتحدث عن ضوء العقل لكنها لا تلاحظ إضاءة الوجود[1].

الشعاع الطبيعي، ضوء العقل، ينير فقط المنفتح "المنكشف". صحيح أنه أي الضوء يُلامس الإضاءة، بيد أنه يبثها بشكل زهيد، بل هو بالأحرى يحتاجها لكي يتمكن الحاضر من أن يشع في الإضاءة. هذا لا يصح فقط على منهج الفلسفة، بل أيضاً وحتى أولاً وقبل كل شيء على موضوعها، أي على حضور الحاضر[2].

بما أن الذاتية hypokeimenon , supjectum تكمن مسبقاً في الحاضر، وبالتالي ما هو حاضر في حضوره ويكون مفكراً فيه على نحو دائم في الذاتية أيضاً لا يمكن إظهاره هنا تفصيلاً. (يُحال إلى: نيتشه، المجلد الثاني، 1961، ص 429 ف ف).

سوف نعاين نحن شيئاً آخر، يمكن أن يكون الموجود الحاضر مغاشاً، وأن يكون مدركاً وموصوفاً، أم أنه لا يمكن فهمه وتمثله، فهو يبقى باستمرار الحضور بوصفه القائم في الانفتاح "الانكشاف" المرتبط بالإضاءة السائدة. كذلك الحاضر لا يقدر من حيث هو أن يكون، فهو كحاضر يوجد في تحرر الإضاءة.

---

(1) Die Lichtung des Seins

(2) Die Anwesenheit des Anwesenden

كـل الميتافيزيقـا، بالإضـافة إلى نقيـضها، الفلـسفة الوضـعية، تتحدث كلغة أفلاطون. الكلمة الجوهرية والأساسية لتفكيره، أعني الكلمة الأساسية لإيضاح وجود الموجود هي الصورة، المثال (Eidos, Idee): الظهور الذي يتجلى فيه الموجود من حيث هو، لكن الظهور هو طريقة الحضور. لا ظهور بدون ضوء - هذا ما عرفه أفلاطون. لكن لا يوجد ضوء كما أنه لا يوجد نور بدون إضاءة. حتى الظلمة بحاجة إليها.. كيف يتم خلافا لذلك السقوط في الظلمة والضلال فيها ؟ إلا أنه تبقى الإضاءة من حيث هي في الفلسفة، في الوجود، في الحضور غير مفكر فيها بالرغم أنه تم الحديث في بدايتها عن الإضاءة. أين حدث هذا وبأي اسم ؟ الجواب:

في الشعر التأملي لبرمنيدس الذي طالما نعرفه من حيث إنه الفكر الأول الذي تمعن بشكل خاص في وجود الموجود، الذي هو اليوم رغم انه غير مصاخ السمع إليه يتحدث في العلوم التي انحَلّتْ فيها الفلسفة.

برمنيدس يصغي إلى الحكمة:

لكن،

ينبغي عليك أن تخبر كل شيء:

بقلب حسن الاستدارة قوي، غير مرتجف، اللاتحجب

كذلك،

الاعتقاد الفاني

الذي

تنقصه القدرة على اليقين بالكشف[1].

هنا تدعى الأليثيا اللاتحجب. هي اكتمال للاستدارة لأنها تسير في اكتمال صرف للدائرة، التي تكون على محيطها البداية والنهاية شيئاً واحداً.

لا توجد في هذه الاستدارة إمكانية للأُفول، للتخفي والانغلاق. إن الرجل الثاقب النظر عليه أن يخبر القلب الشجاع غير المرتجف في الانكشاف. ما المقصود بكلمة القلب غير المرتجف للانكشاف ؟ تعني هذه بذاتها في أدق معانيها مكان السكون الذي يتجمع فيه ما يكفل الانكشاف[2].

إن هذا هو إضاءة الكشف. نسأل نحن: الانكشاف لأجل ماذا؟ لقد تمعنا نحن بأن طريق التفكير، النظري والعياني يحتاج إلى قياس الإضاءة، لكن أيضاً يوجد فيها الظهور الممكن، أعني الحضور الممكن للحضور ذاته.

إن ما يكفل في المقام الأول قبل أي شيء آخر اللاتحجب هو الطريق الذي يتعقب عليه الفكر شيئاً ما ويدركه، كما يكون وفي طريقة وجوده بأن الحضور يحضر. تضمن الإضاءة للكل في البداية إمكانية الطريق نحو الحضور وتضمن الحضور الممكن لهذا الحضور ذاته.

---

(1) المعرفة عند برمنيدس نوعان: عقلية ثابتة كاملة، وظنية وهي قائمة على العرف وظواهر الحواس. فالحكيم يأخذ بالأولى ويعول عليها كل التعويل، ثم يلم بالأخرى ليقف على مخاطرها ويحاربها بكل قواه. انظر: تاريخ الفلسفة، يوسف كرم، ص 28. المترجم

(2) أي الإضاءة.

ضروري أن نفكر في الأليثيا، اللاتحجب بوصفها الإضاءة، التي تؤمن حضور الوجود والفكر في بعضهما البعض ولأجل بعضهما البعض. القلب الهادئ للإضاءة، أعني به المكان الساكن، الذي انطلاقا منه يوجد من هذا القبيل كإمكانية الانتماء أو الترابط بين الوجود والتفكير، أعني أن يوجد انطلاقا منه الحضور والإدراك أو الإصغاء. في هذا الإلزام يتأسس المطلب أو النداء الممكن لإلزام التفكير، وبدون الخبرة المتقدمة للأليثيا بوصفها خبرة متقدمة للإضاءة يبقى الحديث عن الإلزام وعدم الإلزام للتفكير بلا أساس. من أين استمد تحديد أفلاطون للحضور كمثال إلزامه؟

بالنظر إلى ماذا يكون تأويل الجوهر كـ"انركيا": (نقطة بداية الحركة) عند أرسطو ملزماً؟ نحن لن نتمكن مرة من طرح هذه الأسئلة المهملة في الفلسفة دائماً، طالما أننا لم نخبر ما توجب على برمنيدس أن يخبره، الاليثيا، اللاتحجب؟.

الطريق نحو الأليثيا مختلف عن الدرب الذي قدر فيه أن يجهد الاعتقاد الفاني نفسه. ليست الأليثا فناءً ما كما هو الحال في الموت ذاته. عندما أترجم الاسم أليثيا بشكل فج باللاتحجب، فان هذا لا يحدث بصورة مفضلة بالنسبة للاصطلاح، بل لأجل الموضوع، الذي يجب أن يُتأمل، عندما نفكر بحسب الموضوع في الذي يُسمى الوجود والتفكير. إن اللاتحجب بطريقة مشابهة هو العنصر الذي يوجد فيه وجود كما يوجد فيه التفكير وانتماؤهما. صحيح أنَّ الأليثيا مسماة في بداية الفلسفة، لكن لم يفكر فيها في الأزمنة المتعاقبة للفلسفة من حيث هي. ومن حيث إن موضوع الفلسفة كميتافيزيقا هو منذ أرسطو يمكن أن يفكر فيه أنطولوجياً بوصفه الموجود من حيث هو.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه لا يجوز لنا الحكم أنّ الفلسفة قد تكون تركت شيئاً ما خارج الملاحظة من حيث إنها أهملت شيئاً ما، وبذلك قد تكون ملتصقة بنقص جوهري. إن الإشارة إلى ما هو غير مفكر فيه في الفلسفة ليس نقداً للفلسفة، حينما يصبح النقد ضرورياً، فإنه يُلامس المحاولة المتغيرة دائما بشكل ملح منذ الوجود والزمان في التساؤل عند نهاية الفلسفة عن المهمة الممكنة(المحتملة) للتفكير. وبعد ذلك يكفي أن يثور السؤال الآن: لماذا لم تترجم الكلمة أليثيا هنا بالاسم الدارج بالكلمة حقيقة؟ يجب أن يأتي الجواب:

ما دام المرء يفهم الحقيقة في المعنى المنقول الاعتيادي بوصفها التطابق المبرهن بين المعرفة عن الموجود مع الموجود، لكن أيضاً طالما أن الحقيقة تُؤوَّل بوصفها اليقين المعرفي عن الوجود لا يصح أن تتم المطابقة بين الأليثيا، اللاتحجب، في معنى الإضاءة مع الحقيقة. تضمن بالأحرى الأليثيا، اللاتحجب مفكراً فيها بوصفها الإضاءة أو لا إمكانية الحقيقة، حيث إن الحقيقة يمكن بالمثل أن تكون بذاتها كما الوجود والفكر في عنصر الإضاءة ما تكون عليه. إن وضوح ويقين كل مستوى وكل طريقة مؤكدة للحقيقة يتحرك مع هذا التأكيد في مجال الإضاءة السائدة.

لم تعد الاليثيا اللاتحجب، منظوراً اليها بوصفها إضاءة الحضور، هي الحقيقة. هل يعني هذا أن الاليثيا في مرتبة أقل من الحقيقة؟ أم أنها أعلى لأنها تضمن بالفعل الحقيقة بوصفها المطابقة واليقينية، ولأنه لا يمكن أن يوجد الحضور والزمن الحاضر خارج مجال الإضاءة ؟

لعل هذا السؤال من حيث هو مهمة يبقى غافلا عن التفكير. ضروري أن يتأمل الفكر في ما إذا كان يمكن أن يطرح مثل هذا السؤال بالعموم، طالما أنه يفكر فلسفياً، أعني بالمعنى الدقيق للميتافيزيقا، التي تستفسر عن الحاضر في حيثية حضوره. يصبح في كل الحالات واضحاً أن السؤال عن الاليثيا، عن اللاتحجب من حيث هو، ليس هو السؤال عن الحقيقة. من أجل ذلك لم يكن مناسباً، وبالتالي صار مضللاً تعريف الاليثيا في معنى الإضاءة بالحقيقة. الحديث عن حقيقة الوجود يحوز في علم المنطق عند هيغل معناه السليم؛ لأن الحقيقة هنا تعني اليقين المطلق بالمعرفة المطلقة. بيد أن هيغل لم يسأل مثله مثل هسرل كما كل الميتافيزيقا عن الوجود كوجود، يعني هذا السؤال بأي حيثية يمكن أن يوجد حضور من حيث هو. يوجد الحضور فقط عندما تحكم الإضاءة. صحيح أنها دعيت بالأليثيا، باللاتحجب، لكن غير مُفكر فيها من حيث هي.

إن المفهوم الطبيعي للحقيقة لا يعني اللاتحجب وكذلك الأمر لم يكن في الفلسفة اليونانية. غالباً ما يشير المرء وبحق إلى أنه عند هوميروس اشتقت الكلمة ينكشف من الفعل قال، من القول، ولذلك استخدمت في معنى الصدقية والصلاحية وليس في معنى اللاتحجب. لكن هذه الإشارة تعني هنا أولا وقبل كل شيء أنه لا الشاعر ولا الاستخدام اليومي للغة، ولا الفلسفة لم تجد نفسها ولا مرة أمام مهمة التساؤل، كيف تبقى الحقيقة أي صدقية القول مضمونة في عنصر إضاءة الحضور.

يجب أن نعترف في محيط هذا السؤال أنّ الأليثيا اللاتحجب في معنى إضاءة الحضور خُبرت فقط في معنى صدقية التصور والقول. ومن ثم فإن الادعاء بتحول ماهية الحقيقة أي من اللاتحجب إلى المطابقة أو الصدقية غير مبرهن. بدلا من ذلك يمكن أن يقال: إن الأليثيا كإضاءة الحضور والمثول الحاضر في التفكير والقول تتحقق بالنظر إلى المطابقة، أعني بالنظر إلى المشابهة في معنى التطابق بين التصور والحاضر.

لكن يستدعي هذا الحدث على الفور التساؤل: ما السبب أنه بالنسبة للخبرة والقول الطبيعيين للإنسان تظهر الأليثيا اللاتحجب فقط بوصفها الصدقية والصلاحية ؟ ما السبب أن الإقامة المتخارجة للإنسان في انكشاف الماهوي تدور خلف الحاضر والحضور الموجود للحاضر؟ ماذا يعني هذا غير أن الحضور من حيث هو وبه تبقى الإضاءة الضامنة له غير معاينة ؟ما يجرب وما يفكر فيه هنا هو الذي يكفل الأليثيا كإضاءة، وليس ما تكونه من حيث هي.

إن هذا يبقى متخفياً. هل يحدث هذا مصادفة ؟ أم أنه يحدث فقط نتيجة إهمال التفكير الإنساني ؟ أم يحدث لان التخفي، التحجب، ينتمي إلى اللاتحجب، ليس كمجرد إضافة، ليس كما هو الحال في انتماء الظل إلى الضوء بل كانتماء القلب إلى الانكشاف؟ وهل يحكم هنا في هذا التخفي لإضاءة الحضور نوع من الاحتواء والاحتفاظ الذي منه فقط يُكفل اللاتحجب، ويستطيع على هذا النحو في حضوره أن يظهر؟

لو أن الأمر على هذا النحو لما كانت الإضاءة بذلك مجرد إضاءة

لحضور، بل إضاءة الحضور الذي يتحجب ويتخفى، إضاءة الاحتجاب الذي يتحجب ويتخفى. إذا كان الأمر على هذا النحو، فإننا نكون قد بلغنا بهذا السؤال طريقاً يقود إلى مهمة التفكير أثناء نهاية الفلسفة. لكن، أليس كل هذا تصوف بدون أساس أو حتى ميثيولوجيا رديئة التي هي في هذه الحال لاعقلانية فاسدة، تنكر العقل؟

أعود فأسأل: ما المقصود بالعقل (Ratio) الإدراك؟ ما المقصود بالأساس والمبدأ ويمبدأ كل المبادئ؟ هل يحدد هذا في وقت ما بشكل كاف دون أن تخبر الأليثيا يونانياً بوصفها اللاتحجب، ونفكر فيها بعد ذلك متجاوزين اليونان بوصفها إضاءة التخفي؟ طالما أنه ما يزال العقل والعقلي في حالتهما الخاصة موضع إشكال، فإن الحديث أيضاً عن اللاعقلانية بدون أساس. إن العقلنة العلمية التقنية التي تحكم العصر الواهن، تبرر نفسها في كل يوم على نحو مفاجئ عبر تأثيراتها التي بالكاد هي ملاحظة، لكن ألا يقول هذا التأثير شيئاً عن الذي يضمن إمكانية العقلي واللاعقلي. إن التأثير يبرهن صدقية العقلنة العلمية التقنية، لكن ألا يشتد انكشافه لما هو قابل للبرهنة، للذي يكون؟ ألا يعيق الإصرار على البرهنة الطريق نحو هذا الذي يكون؟

يوجد ربما فكر الذي هو أشد يقظة من الاجتياح غير المتوقف للعقلنة، والاكتساح الذي يمارسهُ علم أنظمة التحكم. إن هذا الاجتياح هو إلى حد كبير على أغلب الظن لاعقلاني. ربما هناك تفكير خارج الاختلاف بين العقلي واللاعقلي، وهو أشد يقظة من التقنية العلمية، أشد يقظة ولذلك يتنحى جانباً دون تأثير.

عندما نسأل نحن عن مهمة هذا التفكير لا يبقى هذا التفكير وحسب، بل إن السؤال عنه أي عن التفكير مطروح في السؤال. بحسب مجمل التراث الفلسفي يعني هذا:

نحن جميعا ما نزال بحاجة إلى تكوين وبناء للتفكير، وبحاجة نحن أولا وقبل كل شيء لمعرفة عن الذي يُدعى مؤسس وغير مؤسس في التفكير. يقدم لنا أرسطو لأجل هذا الغرض في كتابه الرابع ميتافيزيقا a1006 علامة. تقول هذه العلامة:

..أي أن النقص في التكوين والتنشئة هو في عدم القدرة على معرفة بالاستناد إلى أي شيء ولأجل أي شيء يكون البحث عن البرهان ضروري ولأجل ماذا يكون غير ضروري.

إن هذه الكلمة تستلزم تمعناً دقيقاً. إذ إنه ما يزال غير محسوم بأي طريقة ينبغي أن يخبر ذلك الذي لا يحتاج إلى برهان لكي يكون متاح بالنسبة للتفكير. هل هو الوساطة الديالكتيكية أم أنه العيان الموجود الأصلي أم ولا واحد منهما ؟ كيف ينبغي إذن أن نحسم هذا الأمر قبل أن نكون قبلنا به ؟ في أي دائرة نتحرك نحن هنا، أي بلا تنحي ؟ هل يكون مفكر بالانكشاف حسن الاستدارة بذاته بوصفه الإضاءة ؟

ألا يمكن أن تعنون مهمة التفكير بدلا من الوجود والزمان: بالإضاءة والحضور؟

من أين إذن تجيء وكيف توجد الإضاءة؟ ماذا تقول في الـ يوجد؟

لعل مهمة التفكير إذن هي تخلي التفكير المعاصر عن تحديد موضوع التفكير.

المصادر والمراجع

1-Heideger, Martin, Zur Sache des Denkens. Gesamteausgabe Bd 14, Vottorio Klostermann, Frankfurt am Main 2007.

2-Heidegger, Martin, Nietzsche. Bd 1, Günter Neske Pfullingen 1969.

3- Pirmin Stekeler- Weithofer, Philosophiegeschichte. Walter de Gruyter. Berlin., 2006

4-Unter Mitwirkung von Detlev Pätzold, Arnim Regenborgen und Pirmin Stekeler-Weithofer, Enzyklopädie Philosophie. Bd2, Felix Meiner, Hamburg 1999.

المصادر والمراجع باللغة العربية:

1- أفلاطون، المحاورات الكاملة، الجمهورية. ترجمة شوقي داود تمراز، الاهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1994.

2- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية. دار القلم بيروت، بدون تاريخ.

3- هيدغر، مارتن، نداء الحقيقة. د.عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة 1977.

4- هيدغر، مارتن، نهاية الفلسفة ومهمة التفكير. ترجمة وعد علي الرحية، تقديم ومراجعة د. علي محمد اسبر، دار التكوين، دمشق 2016.

الفهرس

في الشيء الذي يخصّ التفكير

مارتن هيدغر

لو شاهدنا الآن لوحتين أصليتين لبول كلي انجزهما في العام الذي مات فيه - الأولى بالألوان المائية (المقدّسون من نافذة) والثانية مزج الألوان بالخيش (الموت والنار)، ورغبنا بعد ذلك أن نبقى أمام اللوحتين مُدّة طويلة من الوقت، ورغبنا أيضاً بالتخلي عن كل مطلب للوضوح المباشر.

ولو أمكن الآن أن يُلقى علينا، وحتى من قبل الشاعر جورج تراكل نفسه، شعره (اللحن السباعي للموت)، ومن ثم رغبنا غالباً بأن نستمع إليه، وتخلينا عن كل مطلب للوضوح المباشر.

ولو أن فرنر هايزنبرغ الآن يقدم جزءاً من أفكاره في الفيزياء النظرية، والتي تسير في معادلة الكون التي تم البحث عنها من قبله، ويتمكن اثنان أو ثلاثة من المستمعين متابعته، ومن دون أي معارضة للحديث نتخلى نحن عن كل مطلب للوضوح المباشر.

ليس الأمر كذلك مع التفكير الذي يُدعى الفلسفة، إذ ينبغي لهذا التفكير أن يعرض حكمة عالمية، عندما لا يكون ثمّة توجيه نحو الحياة الهانئة. ولكن يمكن لمثل هذا التفكير اليوم أن يكون في وضع يروم فيه التأملات التي نأت بعيداً عن حكمة الحياة النافعة. ويمكن لتفكير ما، والذي يتعين أن يُتأمل بذاته، والذي يأخذ منه ما يسمى فن الرسم والشعر والفيزياء الرياضية تعريفاتها، أن يصبح ضرورياً. وهنا أيضاً يتوجب علينا بعد ذلك أن نترك المطلب للوضوح المباشر. ولكن يتعين علينا رغم ذلك أن نستمع، لأنه يحدث أن نفكر في الشيء الدارج والمعتاد.


ISBN 978-9933-579-65-4